صاحبه حسن ابن حاج صالح

حسن ابن حاج صالح

هذا كتاب شرح عربانی علی النونية

ملكه الفقير حسن ابن حاج صالح

بهاره غنچه مرادم نسیم فیض بله کشاده
ومقاصد وافی بالتزام فوق الاراده عاده وللدر دعوته
فکسند بغی زبایده نمود داد رم وللدر سلطانم بولدم
افدم فرة تحمدنلر توسلبلد بر بولجه طبق نحریر ایسال
لدم الیوصول امظور عین لطف کرامیلری بورلند قدرده مکاتبه
کوره براعلا نیابت همت بیورلسنه منمنام درشایم

بحمد الله که نسیم دلهم مصطفی کلدی
امیرم وجبرم شجاع علی المرتضی کلدی

امامم اول کرم کانی نجیب سوم ایچی
دسولک قرة العینی حسن خلق رضا کلدی

حسن ابن حاج صالح

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين

الحمد لله الذی نور قلوبنا بنتائج اهل العرفان وصرف صدورنا عن عقائد اهل الزيغ والضلال والطغيان والصلاة على رسوله الذی ارسله بالهدی والاحسان معلما شرايعه على وجه الاتقان ومرشدا الی توحيده باقوی الحجج والبرهان فامنا بهدايته واحسانه اكمل الايمان وعلى آله واصحابه ذوی الكرامات والايقان وبعد فلا خلاف بين اولی الالباب والعقول ولا ارتياب عند ذوی المعارف والمحصول ان اشرف العلوم من جميع الجهات هو علم التوحيد والصفات اذ بها العقائد اليقينية هی اصل الدين وبها يحصل للمؤمن الموقن اليقين وايضا جهات شرف العلم اربع شرف معلومه وشرف حججه وشرف مسائله وشرف غايته وهذا العلم بشتملها فان معلومه بتنا ول مباحث الذات والصفات وحجة الدلائل العقلية والنقلية التی قد اتفقت عليها علماء الشريعة ومسائله مشتملة على الحكام الدين من صادرة

قال عصام الدين فيما علقه على شرح العقائد وجهات شرف العلوم المثبتة لاتعدو هاشرفه الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعدم بعضهم كون المسائل اقدم من جهاته وجعل السند راجعا الی قطعية الحجج انتهى

قال القطب فی شرح الشمسية حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم لانه قد حصلت سلك المسائل اولا ووضع اسم العلم بازائها انتهى

مسائل العلم ما يكون الغرض من ذلك العلم معرفته واثباته

صادرة من رسول الله رب العالمين واما غايته فالخلاص عن الاهوال الباطلة والمذاهب الباطلة والفوز بسعادة الدارين كما اخبر به النبی المختار حيث قال فی المشهور من الاخبار ان بنی اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرق امتی على ثلاث وسبعين ملة كلهم فی النار الا واحدة قالوا من هی يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابی رواه عبد الله بن عمرو وفی رواية احمد وابی داود عن معاوية ثنتان وسبعون فی النار وواحدة فی الجنة وهی الجماعة يعنی اكثر اهل الملة فانه عليه السلام لا تجتمع على الضلالة على ما ورد فی الحديث وقد صنف العلماء من السلف والخلف فی هذا العلم كتبا ورسائل بعضها مفصل غاية التفصيل وبعضها مجمل غاية الاجمال وبعضها متوسط الحال وهی مرتبة الكمال وبعضها منثورة لسهل الفهم والتفهيم وبعضها منظومة لاجل الحفظ فی التعلم والتعليم ومن جملتها ما نظمه بنظام جواهر المعانی وغواص بحار المبانی المولى الهمام قدوة علماء الاسلام من افاضل بلاد الروم الحاذق فی انواع العلوم خير الملة والدين ينبوع الفضل واليقين مولانا خضر بك ابن الجلال عفا عنهما الملك المتعال فانه مع صغر حجمه فلطافة نظمه قد حاز امهات المسائل الكلامية مع الاشارة الی الحجج والبراهين كما لا يخفى على اهل اليقين وقد شرحه الفاضل المحقق والكامل المدقق المولى الخيالی المشهور فضله بين الاداني والاعالی شرحا مقبولا عند الاكابر والاعيان كافيا فی الايضاح والبيان وقد شرح هذا النظم شارح آخر واعترض على الخيالی باعترا

ضات

١ ۴۲۸/۲۱۰۸۱۲

هذا کتاب شرح عریانی علی النونیة

ملکه الفقیر حسن ابن حاج صالح

بهاره غنچهٔ مرطرز نسیم فیض بلکشاده
ومقاصده‌ای نیاز [illegible] فوق [illegible] اده واولدر دعونه
فلسندیغی زبانده نموده داددرم اولدر سلطانم بوندن
افهم فرقه نجه نازنو سطیله بربوجه طبق تحریر ارسال
لدی الوصول منظور عین الطف کرامیلری بیورلدقده عاصیم
کوره برا علا نیابت همت بیورلسه منمتاری درشاهم

بحمد الله که سلسلهٔ دلیلم مصطفی کلدی
امیرم دستگیرم شاه علی المرتضی کلدی

امامم اول کرم کانی نجیب بن سوییم ایکی
دسولک قرة العینی حسین خلقی رضا کلدی

فدا اولسون اکا جانم هم اولدر قرة العینم
ایکی عالمده سلطانم حسینی کربلا کلدی

ایکا [illegible] ملک بندی [illegible] بنده لسی بندی
جهانک قطبی عالمده بحق زین العبا کلدی

حسن ابن حاج صالح

صاحب حسن ابن حاج صالح

حسن ابن حاج صالح

الخامل الساقط الذي لا يناهضه له الاشتراقة
منه

باعتراضات لا تصدر الا عن الخامل فضلا عمن يدعي انه الكامل وادعى
ان الشرح المنسوب الى الخيالي غير مسبوك على الوجه الاليق بالمتن كما لا
يخفى على الفضل حتى قال ان الخيالي لم يفرق بين مذهب الماتريدية ولا
الاشعرية فيما وقع الاختلاف بينهما والحال ان الفرق بينهما كان من الوا
جبات فكانه لم يتفوه بان المتن مبني على مذهب الماتريدية فسا قالكلام
مساق الاشعرية وترك حل الابيات بالمرة ولم يبين ما في مفرداتها
ومركباتها مما يحتاج الى البيان فجاء هذا الشرح لا طويلا ممل ولا قصيرا
مخل بحل الفاظه اولا ويبين تراكيبه ثانيا انتهى ولهذا اساء الادب
وفعل فعلا يفضي الى العجب رحم الله امرا عرف قدره ولم يتجاوز طوره
فاقدمني هذه الاساءة الى شرح وسيط لا وجيز ولا بسيط والتزمت
فيه ان ارد الاعتراضات الوارده على المولى الخيالي من الشارح المعهود العالي
بحسب جهدي وطاقتي مع ضعفي وقلة بضاعتي مستعينا بالله نعمة
الحبيب انه قريب مجيب ثم اعلم ان هذه القصيدة اللطيفة من البحر البسيط
مثمن الاجزاء وهي مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين
الان مطلعها وبعض ابياتها الاتية مصرع والتصريع في
عرف العروضيين ان تجعل العروض كالضرب فتكون تابعة
للضرب من جهة الوزن ومن جهة العلة الداخلة
على الضرب كلفظ الشان في هذه القصيدة فانه عروض
جاءت مقطوعة تابعة للضرب وهو قوله بطلان
وباقي الابيات اعاريضها مخبونة وضربها مقطوع
والعروض آخر جزء من الشطر الاول والخبن حذف

الحرف

الحرف الثاني الساكن كحذف الالف من فاعلن فيبقى فعلن بكسر
العين والجزء الذي دخل عليه الخبن يسمى مخبونا ان كان ضربا ومخبونة
ان كان عروضا والضرب آخر جزء من البيت والقطع حذف ساكن الوتد
المجموع واسكان متحركه مثل اسقاط النون واسكان اللام من فاعلن
فيبقى فاعل فينتقل الى فعلن بسكون العين ويلزم الردف للضرب
المقطوع والردف حرف ساكن من حروف اللين كالالف في لفظ
الشان وبطلان الى آخر القصيدة واذا عرفت ما حررناه من تغييرات
وايقنت ما قررناه من التغييرات علمت ان هذه القصيدة فصيحة غاية
الفصاحة غير خارجة عن قانون علم العروض كما زعمه الشارح العالي
وهذا الشارح قد اخطا في تعبيراته وغلط في بعض تفسيراته اذ فسر
القطع بانه حذف الالف واسكان العين من فاعلن وليس كذلك
لان حذف الالف من فاعلن خبن كما عرفته بنفسه واسكان
العين لا مدخل له في علة القطع وهو مع ادعائه الكمال في
علم العروض قد غلط في بيان تقطيع هذه القصيدة
في اثني عشر موضعا من جهة التعبير والتفسير و
خبط خبط العشواء في الليلة الظلماء فكان
من هذا ترجيح شرحه على الشرح الى المولى الخيالي
اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وار
نا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه
~~ثم لما كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله~~

ثم لما كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى وكان الا
نسان غير مستقل في افعاله لزم له ان يتوسل قبل الشروع في فعل
من افعاله باسم من اسمائه تعالى ولهذا قال الناظم رحمه الله
بسم الله الرحمن الرحيم اقتداء بالكتاب الكريم وعملا بقول النبي المعظم
كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر رواه الخطيب
بهذا اللفظ في كتاب الجامع وفي رواية اقطع وفي رواية اجذم با
لجيم والذال ومعنى الجميع ان كل امر ذي بال وشان لم يبدأ فيه
بالبسملة فهو ناقص البركة غير تام في المعنى وان تم في الحس وهذا
هو معنى الابتر شرعا فاندفع ما قيل كم من امر ذي بال لم يبدأ ببسم
الله وكمل حسا وكم من مبتدأ به لم يكمل بل بقي ناقصا في الفنا
والحس ثم اتى الناظم رحمه الله بالحمدلة بعد البسملة امتثالا لما
صدر عن النبي المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع الاخيار وقضاء
لبعض ما يجب من حمد الله تعالى والثناء عليه بذكر اوصافه كماله
وشكر نعمه والائه فقال الحمد لله عالي الوصف والشان منزه الحكم
عن اثار بطلان قيل الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم
سواء تعلق بالنعمة او بغيرها والشكر فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان يرشدك
اليه قول الشاعر افادتكم النعماء مني ثلثة يدي و
لساني والضمير المحجب فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون
النعمة وغيرها ومتعلق الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون
اللسان وغيره فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد و

والشكر

والشكر بالعكس كذا قاله التفتازاني ولام لله للاختصاص
على الاشهر وقيل للاستحقاق وقيل للملك والله علم للذات الواجب
الوجود الجامع لمعاني الاسماء والصفات ولذا علق الحمد به اشارة
الى استحقاقه تعالى الحمد لذاته ولصفاته فالجملة خبرية لفظا
انشائية معنى لتسمية قائلها حامدا ولو كانت خبرية معنى لم
يسم الا مخبرا ومعلوم انه لا يسوغ للمخبر اسم فاعل من ذلك
الشيء اذ لا يقال لمثالا لمن قال الضرب مؤلم ضارب فان قيل
جاز ان يعتبر الشرع المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا اجيب
بانه خلاف الاصل والاصل عدمه وفي تفسير الكواشي ولفظه خبر كانه
يخبر ان المستحق للحمد هو الله تعالى تقديره قولوا الحمد لله انتهى
ثم عقب الحمد بما يدل على عظمته تعالى ومجده بقوله عالي الوصف
والشان فعالي اسم فاعل من علا يعلو علوا وياؤه منقلبة عن
الواو وهي ساقطة في اللفظ لالتقاء الساكنين وهو اسم
من اسمائه تعالى ومعناه هو الذي علا عن الادراك ذاته
وعن التصور صفاته ومثله العلي بتشديد الياء لانه فعيل
بمعنى الفاعل قيل الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة
والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة
يقوم بالموصوف انتهى وفي الجوهرة النيرة اعلم ان الوصف كلام
كلام الواصف والصفة هي المعنى القائم بذات الموصوف فقول
القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له والعلم القائم به صفته
لا وصفه وحاصله ان قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة

المفرد الى المفرد لنكرة وذلك لا يفيد الاستغراق بل المفيد للا
ستغراق اضافة المفرد الى المعرفة كقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي عن جميع امره فتامل وانصف
ولا تكن من اهل العناد والتعسف ولما جرت عادة المصنفين
بارداف التصلية التحميد توسلا بها في تحصيل الكمالات
العلمية والعملية التي من اصطفاه الله تعالى لاظهار
شريعته وجعله خليفة في خليقته فان بديهة العقل شا
هدة بان استفاضة شيء يتوقف على مناسبة بين المفيض
والمستفيض ولا مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب
الاستعانة فيها بمتوسط يكون ذا جهتين وهو نبينا
صلى الله عليه وسلم ولذلك قال الناظم رحمه الله منه
الصلاة على مبدي شرايعه نبينا المصطفى
من نسل عدنان قوله منه الصلاة الظرف المؤخر خبرها والمقدم
متعلق بالصلاة قال في القاموس الصلاة الدعاء والرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله وعبادة
فيها ركوع وسجود انتهى وقال القهستاني نقلا عن الجمهور
انها حقيقة في الدعاء مجاز في غيره والبدل مال العلامة البيضا
وقيل هي لغة مشتركة بين الرحمة من الله تعالى والدعاء
من العباد والاستغفار من الملائكة وشرعا الافعال المعلومة
والاركان المخصوصة وقال القشيري الصلاة من الله لمن دون
النبي رحمة وللنبي تشريف وزيادة تكرمة انتهى والمراد من

الصلاة

في قول الناظم الدعاء فيراد بها طلب التعظيم له عليه السلام
في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دينه وابقاء شريعته وفي الا
خرة بتشفيعه في امته واجزال اجره ومثوبته وابداء فضله
ورتبته على الاولين والاخرين من الخلق اجمعين بالسيادة
العظمى والسعادة الكبرى من المقام المحمود والحوض المورود
لارباب الشهود كذا قاله في كنوز الرموز قوله مبدي اسم فاعل
من ابديته بالياء المنقلبة عن الواو بمعنى اظهرته وثلاثيه
بدو بالواو ونقول بدا هذا الامر يبدو وبدوا ومن الباب الاول مثل
قعد قعودا فاصله مبدو وقلبت الواو ياء لوقوعها في الطرف
بعد الكسرة فصار مبدي ثم اعل اعلال قاض فصار مبد فلما
اضيف الى معموله اعيد الياء فصار مبدي شرايعه والشرايع
جمع شريعة وهي في الاصل مشرعة الماء اي مورد الشاربة
منه نقلت الى الاحكام الماخوذة من الانبياء والمرسلين و
المعنى ان الصلاة الحاصلة من الله تعالى والصلاة المخلوقة
الكائنة من الملائكة ومن المؤمنين نازل على نبينا المصطفى
فيكون الكلام من قبيل حذف المعطوف فيشمل اقسام الصلاة
كلها وقال المولى الخيالي والمعنى ان الصلاة المخلوقة لله تعا
لى بكتابتنا او بدونه على النبي المختار لاظهار شريعته الكاملة
في علمه الازلي او اللوح المحفوظ انتهى وهذا القول من الخيالي
اشارة الى جواب الاعتراض الوارد على الناظم رحمه الله و
حاصله ان ظاهر عبارة الناظم يشعر باختصاص الصلاة

بالموصوف انتهى والاضافة الى الوصف معنوية تفيد تعريفًا
لان علو وصف تعالى مستمر في الماضي والحال والاستقبال
ولذلك صح وقوعه صفة للمعرفة فمعنى علو ومتعلى تعالى
ان وصف الواصفين له تعالى لا يشبه وصف المخلوقين
لانه في غاية الكمال منزه عن النقصان والزوال ومع هذا
لا يدرك كنه حقيقته في المال قوله والشان عطف على
الوصف وهو بالهمزة في الاصل قلبت الفا للتخفيف وفي
النهاية الشان الخطب والامر والحال والجمع شؤون انتهى
وشانه تعالى افعاله واحداثه كل وقت في خلقه كما قال تعالى
كل يوم هو في شان وفي المعالم قال المفسرون ومن شانه
ان يحيى ويميت ويرزق ويعز قومًا ويذل قومًا ويشفى مريضًا
ويفك عانيا ويفرج مكروبا ويجيب داعيا ويعطى سائلا
ويغفر ذنوبا الى ما لا يحصى من افعاله واحداثه في خلقه ما يشاء
انتهى وفى الحديث من شانه ان يغفر ذنوبا ويفرج كربا ويرفع
قوما ويضع آخرين فمعنى علو شانه ان تميز تعالى لا يشبه افعاله تعالى
المخلوقين في الاتقان والكمال وفي البقاء وعدم الزوال واذا
علمت ما تلوناك ظهر لك ان قوله على الوصف اشارة الى الا
حدية في الذات وقوله الى الواحدية في افعاله وفيه براعة
الاستهلال كما لا يخفى على اهل الكمال فبقول من قال اراد
بالوصف الصفة الذاتية وبالشان الفعلية ليس في محله اذ الو
صف يقوم بالواصف والصفة يقوم بالموصوف فكيف يفسرهما
تفسيرًا
بالآخر

افعاله المخلوقين

الشان من

بالآخر والشان صفة فعلية ليس بل اشارة الى الصفة الفعلية اذ لا
شارة عن الارادة فتامل قوله منزه الحكم بالجر عطف على عالى
بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف وحده في الضرورة
بل ادعى بعضهم وروده في القرآن العظيم قال صاحب
اللباب للتفاسير في قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي
وجوه المؤمنين قيل اراد بنوا العطف بحذف الواو انتهى
واذا ثبت في القرآن فلا وجه لانكار بعض الاعيان وفي
النهاية الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر
حكم يحكم انتهى والمراد بالحكم هنا علمه تعالى الازلى او قضاؤه
الازلى او ايجابه وتحريمه في افعال العباد فقول من قال والمراد
بالحكم هنا علمه التصديقي بوجود الاشياء فيما لا يزال ليس
في محله اذ علمه تعالى لا يوصف بالتصوري والتصديقي
ولا بالضروري والنظري كما هو المشهور عند الحذاق فعلمه
تعالى منزه عن كونه تصوريا وتصديقيا وضروريا ونظريا
وعن سائر آثار البطلان وشائبة النقصان والعجب من هذا
القائل وقع فيما نهاه الا نعلم الفاضل انا لله وانا اليه راجعون
وجمعية الآثار لافادة العموم لان صيغة الجمع موضوعة للعموم
كما عرف في الاصول اي منزه علمه تعالى عن جميع آثار البطلان
فقول من قال واضافة الآثار الى البطلان جنسية بضمها ابو
لك جمعية الآثار وهو اللائق بالمقام ليس في محله ايضا
اذ على تقدير اضمحلال الجمعية يكون التركيب من قبيل اضافة

لان العلم الضروري والنظري من اقسام
العلم التصديقي فرع العلم التصوري اذ
الحكم على الشيء فرع تصوره قال
علمه تعالى منزه عن هذه الاقسام
ودى بلا نزاع فيه ولا كلام منه

اعلم ان العلم على ضربين علم قديم وعلم
محدث فالعلم القديم صفة الله
والعلم المحدث علم المخلوقين ثم علم
المخلوقين على ضربين ضروري واستدلالي
فالعلم الضروري ما يحصل
بالحواس وهو انه اذا راى شيئا
او تحققًا يعلم يقينًا بان ذلك
الشيء ما هو وكيف هو وكم هو ومتى
هو ومن ذكر او انثى طويل او عريض
والعلم الاستدلالي ما يحصل بالتفكر
والنظر كما في التمهيد منه

وجه التامل ان الوصف قد يطلق
على الصفة نادرًا

الا من الله تعالى والاولى بالمقام العموم فاجاب بان الصلاة الصادرة
من العباد حاصلة من الله تعالى بجهة الايجاد والخلق ومن العباد
بجهة الكسب قوله او بدونه اي الصلاة الحاصلة بدون الاكتساب
وهي صلاة لله تعالى القديمة واشار الخيالي ايضا بقوله على النبي
المختار الى ان المصطفى في قول الناظم نبينا بدل من قوله مبدى
شرايعه مقصود في النسبة واجاز كونه عطف بيان لان كل موضع
جاز اعرابه عطف بيان جاز عرابه بدلا الا في بدل الكل من كل كذا ذكره
ابن هشام في شرح شذور الذهب واشار بقوله المختار الى ان
المصطفى في قول الناظم بمعنى المختار صفة لنبينا وقوله
لاظهار شرعه اشارة الى ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية
ماخذ الاشتقاق والنسل الولد وعدنان اسم الجد الاقصى من اجداده
المعروفة وفي الحديث اذا صليتم علي فعمموا واراد بالتعميم على الآل
ولذلك قال الناظم رحمه الله والآل والصحب ثم التابعين لهم
ما جادت السحب للمرعى بتهتان قوله والآل عطف على مبدى
شرايعه والالف واللام فيه وفي الصحب عوض عن المضاف اليه اي الصلاة
من الله تعالى ايضا على آله وصحبه واراد بالآل اهل بيت النبي
صلى الله عليه وسلم بقرينة عطف الصحب والتابعين عليه قال
المولى الخيالي وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه
السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث انتهى يعني ان
كلمة ثم للتراخي في الرتبة اذ مرتبة التابعين دون مرتبة الاصحاب
وايضا اختيار ثم لاجل الوزن ولا تزاحم في النكات ولم يتعرض له
الخيالي

الخيالي لانه عصا العميان فلا يلتفت اليه الاكابر والاعيان
فقول من قال وعطفه بثم لمجرد نحافظة الوزن لا للتفاوت
في الرتبة كما فهم الخيالي ليس في محله لما قلنا ثم التفاوت
المذكور انما هو بين ذواتهم لا بين صلواتهم فلا يرد قول
الشارح العالي ان الصلاة على غير النبي انما يجوز تبعية
للنبي عليه السلام فالكل سواء فيه فلا وجه لاثباتها ل
كلمة ثم واللام في قوله لهم متعلق بالتابعين والضمير
للآل والاصحاب جميعا وكلمة ما في ما جادت مصدرية
مضافة الى جملة جادت بحذف المضاف وتسمى دوامية
على عرفهم لارادة الدوام بها فيصير المعنى مدة دوام جود
السحب ولما صار الفعل الذي دخلت عليه ما في تاويل المصدر الذي
دخلت عليه هو من اقسام الاسم جرد الفعل الذي دخلت
عن الزمان الذي هو جزء من مفهومه وتمحض للحدث والنسبة
والتحقى بالزمان الذي اضيف الى الدوام وهو الزمان الحاصل للازمنة
كلها اذا عرفت ما حررناه فقول من قال ان الفعل جرد هنا للحدث
مع النسبة فان الجزء الذي هو الزمان يحتمل السقوط غلط
من جهة اللفظ والمعنى فتامل وجادت فعل ماض من جاد
بماله يجود جودًا فهو جواد وقوم جود بوزن هود كذا في المختار
فيكون وزن المصدر وجمع الصفة مستويان فقول من قال والجود
مشترك بين المصدر وصفة الجمع ليس بسديد فتامل و
يمكن ان يكون ماخوذًا من الجود بفتح الجيم وهو كثار المطر

اي ما دامت

اما النقصان فلان استعمال جرد هنا غير مناسب
للمعنى الذي اراده مع ان صلة التجريد
بمعنى التعرية انما يكون عن او من واما
معنى فلان الزمان الذي هو الجزء من
مفهوم الفعل لا يسقط عن مفهومه
ما دام الفعل على حالة وانما يسقط اذا
اول الفعل بالمصدر او استعمل الانشاء
التعجب او المدح او ذم على ما صرح به النحاة

التهتان مصدر كالتهطال والترداد بتفعال
هتنت السحابة هتنا وهتونا وتهتانا
قطرت وقيل هطلت وقيل التهتان
هي المطر الذي ليس فيه رعد ولا برق
واقله ثلث النهار او ثلث الليل فعلى
هذا يكون التهتان اسما وعلى الاول
يكون مصدرا بمعنى الفاعل كذا في شرح
المشارق

يقال جادهم المطر يجودهم جوداً كذا في النهاية والسحب بضمتين جمع سحاب واسكنت حاؤه لاجل الضرورة وهي فاعل جادت والاسناد اليها حقيقة عرفية على المعنى الثاني ومجاز عرفي على المعنى الاول والمرعى موضع الرعي بالفتح ويحتمل ان يكون مصدراً ميمياً وعلى الاول يراد به الموضع مطلقاً سواء كان فيه الربيع او الكلاء فلا تخصيص فيه بموضع الكلاء كما توهم الشارح العالي والباء في بهتان متعلق بجادت والتهتان على وزن فعلان المطر الدائم والغالب عليه عدم العلمية وان ثبت فالجر فيها محمول على الضرورة قال المولى الخيالي وما جادت قيد للتصلية ولك ان تجعله قيداً للتحميد ايضاً اقول ولك ان تجعله قيداً للبسملة والحمدلة والتصلية جميعاً فالقصر على الاخرين ليس على ما ينبغي وهذه الجملة كناية عن التأبيد وفيه المبالغة بما كانت العرب يعبرون به عنه كقولهم لا اكلمك ما دام ثبير وما اقام ثبير وما اورق الشجر وما اينع التمر وما سال سيل وما جن ليل وما طرق طارق وما نطق ناطق وههنا خرج الناظم عن اثبات البسملة والحمدلة والتصلية فالمعنى اقول بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الكريم والصلوة على رسوله العظيم مادام ينزل من السحاب على الارض مطر وبه تخضر به الرياض والفلوات وتتفتح به الانوار والزهرات يعني ما دامت الدنيا بالارض والسموات ولما فرغ من البسملة والحمدلة والتصلية اشار الى ما هو المقصود من الكلام وهو عقائد اهل الاسلام فقال هذي عقائد عبد مذنب جان يوصي بها كل موصوف بايمان هذي اسم اشارة

موضوعة للاشارة الى المؤنث مثل هذه والياء في هذي بدل من الهاء وليس في الكلام ها التنبيه مسكورة ما قبلها غير هذه والمشار اليه هنا ما في ذهن الناظم من العقائد التي نظمها في كتابه فانها عقائد اهل السنة من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى الناظم واعتماده وبها وصيته واجتهاده والعقائد جمع عقيدة وهي الحكم القلبي المتعلق باصول الدين ويراد بالعبد نفسه ووصف نفسه بالعبودية اعترافاً للحق بالربوبية وتشريفاً لها بهذه الكيفية النعمة الجلية وتكريماً بهذه الصفة العلية كما قال القائل لا تدعني الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائيا ثم وصف نفسه ثانياً بالذنب والجناية اعترافاً بقصوره في المبتدا والنهاية وهضماً لنفسه وهو مرتبة الكمال في الغاية قوله جان اسم فاعل من جنى يجني جناية اصله جاني اعل اعلال قاض وهو عروض هذا البيت لكنها مقرر معنى التصريع في اول الكتاب ويوصي مضارع اوصى والا يصاء لغة طلب شيء من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد وفاته ويتعدى الى المفعول الاول بنفسه والى الثاني بالباء قال تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة اي امرني وهنا قدم المفعول الثاني لاجل الضرورة وجملة يوصي بها اما ثانياً او صفة عبد او حال منه لان الجملة الواقعة بعد المعرفة المحضة حال وبعد النكرة المحضة صفة وبعد المحتملة

لهما محتملة لهما وعبد هنا نكرة غير محضة لاتصافه بقوله مذنب والقصر على كونها مستأنفة تقصير فلا تكن من المقصرين ولما عبر الناظم رحمه الله عن نفسه بصيغة الغيب التفت من الغيبة الى التكلم للتصريح بان الحكم السابق وهو كون العبد مذنباً جانياً مختص به فطلب العفو والغفران من الملك المنان باعداد هذه العقائد الصحيحة ذخيرة ليوم الفزع والفضيحة فقال

اعددها ذخر يوم لا ارتياب به مستودعاً عند ذي عدل واحسان

ويحتمل ان يكون لفظ اعددها ماضياً والضمير المستتر فيه راجع الى العبد الجاني في لا التفات فيه واما الضمير البارز المتصل به فهو راجع الى العقائد المنظومة المجموعة في هذه القصيدة ومعنى اعددها اجعلها على الاول وجعلها على الاحتمال الثاني والذخر بضم الذال وسكون الخاء المعجمتين مصدر ذخر يذخر ذخراً بفتح فيهما اطلق على ما ادخر للانتفاع به وهو الذخيرة وتصبه على انه مفعول ثان لاعد لتضمنه معنى الجعل فقول من قال منصوب بنزع الخافض ليس في محله وجملة لا ارتياب صفة يوم ومستودعاً بصيغة اسم الفاعل حال مبينة من فاعل اعد فقول من قال انها حال مؤكدة من فاعل اعددها غلط فاحش لان الحال المؤكدة على ما صرح به النحاة ثلثة اقسام مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طراً ومنه قوله تعالى لآمن من في الارض كلهم جميعاً ومؤكدة لعاملها نحو وارسلناك رسولاً ومؤكدة لمضمون الجملة الاسمية قبلها نحو

نحو زيد ابوك عطوفاً وهذه الحال ليست واحدة منها فكيف تكون مؤكدة ولعل منشأ غلط هذا القائل انه ظن ان الاعداد والاستوداع بمعنى واحد ولهذا وقع ثم قوله مستودعاً تلميح الى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وايماء الى ما ورد في الحديث رحم الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه ثم بلغه من هو اوعى منه وروى عن انس رضي مرفوعاً قال لا تطرحوا الدر في افواه الكلاب يعني الفقه والعلم لا تعطوه من ليس من اهله والمراد طالبي الدنيا وعن انس ايضاً مرفوعاً طلب العلم فريضة وواضع العلم في غير اهله كمقلد الجوهر واللؤلؤ على الخنازير كذا قاله على القاري في اول شرح الشفاء واذا تقرر هذا تبين المراد من قوله ذي عدل واحسان من اتصف بالعدالة والامانة من اكابر مشائخ الامة واماثل علماء اهل السنة الذين هم نقلة الشريعة الغراء على وجه اليقين ابقاهم الله الى يوم الدين ويؤيد هذا المعنى قول الناظم في البيت السابق يوصي بها كل موصوف بايمان كما لا يخفى على اهل عرفان وقال المولى الخيالي في معنى هذا البيت اي اجعلها ذخيرة ليوم القيامة وارجو بها النجاة عن اهوالها واكتبها مستودعاً عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم انتهى وهذا اغرب الشارح العالي حيث استغرب قول المولى الخيالي بل نسبه الى الخطاء البين وظن ان مخطئه الافاضل امر هين وهو عند الله عظيم وانا اذكر عبارة

هذا القائل بلا زيادة ولا نقصان حتى لا ننسب الى الافتراء والبهتان
وهى هذه والمراد بذى العدل والاحسان هو الله تعالى سبحانه
ومن الغرايب ان الخيالى حملهما على زيد وعمرو وهذا خطاء بين لان
الشيء الذى هو للخلاص عن اهوال يوم القيمة والفوز الى الكرامة
كيف يتصور ان يودع عند زيد وعمرو فكان زهل عن
كون الحال قيد العامله فان اعداد ذخر الاخرة يجب ان يكون مقيدا
بكونه وديعة عند من لا يضيع اجر المحسنين ليجدها عنده فى
ذلك اليوم فيتوزيها الى ما قصده عند الايداع انتهى ولعله
زلة كبرى واساء الادب فيما قال كما لا يخفى على اهل الكمال حيث
عبر عن نقله الذهن بزيد وعمرو وقع هذا تعرض لشيء لا مدخل
له هنا فان كون الحال قيد العامله لا مدخل له فيما ادعاه من المعنى
المراد نعوذ بالله من الغى والعمى ومن سوء المنقلب ثم اعلم
ان جميع اهل الملل مؤمنها وكافرها قد اتفقوا على وجود الصانع
المختار فى الجملة خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت
ان حدوث العالم امر اتفاقى بغير فاعل وهو بديهى
البطلان وان الطرق فى اثبات واجب الوجود كثيرة والابحاث
والاقوال المتعلقة بها وفيرة واولى الطرق فى هذا المطلب
الاعلى والمقصد الاقصى المتوقف عليه اصول الشريعة
وفروعها التى ثبت بها الانبياء وسلك فيها الاصفياء
والاولياء وهى ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط
البسيط التى فى الصفاء والصناعة غاية والرفعة ولا
والمتانة

والمتانة نهاية القايم بلا عمد الدايم طول الامد المزينة بالانجم
الزهر خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة الواسعة
ذا اقاليم واقطار من الصحارى والجبال والبرار والبحار والبساتين
مشتبكة الاشجار مجرى الانهار ومتفجر العيون والابار وما بينهما
من بدايع الصنايع وعجائب الودايع من تعاقب الليل والنهار وتناوب
الظلمات والانوار واشتداد الرياح العواصف واشتداد البروق
الخواطف وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الثلوج والامطار
وتموج السيول والبحار واجناس المخلوقات من المعدن والنبات
وانواع الحيوانات مختلفة الصور والاشكال والهيئات خصوصا
مجموعة الكمالات العرفانية اعنى الحقيقة الجامعة الانسانية وما
اودع فى كل مما ذكر من عجايب العبرة وبدايع الفطرة وما ادرج
فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن ادراكها العقول
ويقضى بذهنها قوى العقول لا بد من موجد مختار متعال عن جنسية ما يصنع
ويختار اذ المخلوقات لو اجتمعت لا يقدرون على ان يخلقوا ذبابا وان
يسلبهم الذباب لا يستنقذوه منه عجزا وانقلابا بل هو واجب الوجود
لذاته وكل ما سواه من مصنوعاته قادر حكيم صانع قديم يفتقر
اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء وبالجملة ان ما ذكر من الافعال
المتقنة والاثار المحكمة تدل على كمال صاحبها غاية الكمال
والكمال كل الكمال فى الوجوب والقدم والنقص كل النقص فى الامكان
والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال فيما قال البعرة تدل على البعير
واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا

ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير هذا هو مسلك من جبل على الفطرة
السليمة وهنا مسالك آخر بعضها للمتكلمين وبعضها للحكماء
قال التفتازانى فى شرح المقاصد وطريق اثبات الواجب عند الحكماء
انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد
له من علة بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور
او التسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وعند
المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك فى وجود حادث
وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو
محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
فكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد
وعلى استحالة الدور والتسلسل انتهى والناظر رحمه الله تعالى اشار
الى تينك الطريقين لكن قدم طريق الحكماء كما قدم التفتازانى
لان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء فى هذا الطريق فبالنسبة الى
ذلك البعض صار متفقا عليه فقال الهنا واجب لولاه ما
انقطعت احاد سلسلة حوت ما كان قال المولى الخيالى
يريد انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فذاك والا فلا
بد له من علة بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا لزم
الدور او التسلسل وكلاهما باطل ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا
ايضا لاستلزامه اياه وقد يقال هما قرينان ان اثبتا وقعا ففى ذكر احدهما
غنية عن الآخر وانما لم ينعكس لان بطلان التسلسل اخفى فهو
بالتعرض اولى انتهى واما ادلة بطلان الدور او التسلسل والابحاث
والابحاث

والابحاث المتعلقة بهما فمذكورة فى المطولات فليس كتابنا هذا محل بسطها
ولفظ الله على وزن فعال بمعنى مفعول لانه تعالى مألوه اى معبود كقولنا امام
بمعنى مؤتم قال القاضى والاظهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه لا الاسمية
بحيث لا يستعمل فى غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى مجراه فى
اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به انتهى وقال جلال الدين
البخارى الاله اسم من اسماء الاجناس كالرجل والفرس يقع على كل معبود
بحق او باطل ثم غلب على المعبود بالحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا
انتهى ولكونه اسم جنس فى الاصل صح اضافته هنا الى الضمير واختلف
فى اشتقاقه على ستة اقوال مذكورة فى اول تفسير القاضى ومن اراد الاطلاع
عليها فليطلبها ثمة والواجب هو الذى يقتضى ذاته وجوده ويمتنع عليه
العدم وقيل هو الذى يلزم من فرض عدمه محال وكلمة لولا حرف وضع لامتناع
الشيء لوجود غيره تقول لولا عصيانك لاحسنت اليك فامتناع الاحسان
لوجود العصيان وقوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين
فامتناع الخسارة لوجود الفضل والرحمة والضمير بعد لولا مبتدأ والخبر محذوف
وجوبا اذا كان عاما وليس جوابها سد مسد الخبر اما ماضى اللفظ كما فى الامثلة السابقة
او ماضى المعنى نحو لولا زيد لم اتك ثم الجواب ان كان مثبتا فالاكثر اقترانه
باللام وان كان منفيا فبالعكس نحو قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته
ما زكى منكم من احد ابدا وقد يحذف الجواب للعلم به نحو قوله تعالى ولولا فضل
الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم اى لهلككم فقوله ما انقطعت جواب
لولا واحاد بوزن اماك جمع الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد وقوله قد
بصيغة المجهول وفيه ضمير راجع الى الاحاد والجملة صفة لاحاد فى القاموس

في القاموس وحفت بالشيء كمدة احاطت به ومعنى حفت بامكان احاطت تلك
الاحاد بالامكان اي صارت جميع الاحاد الحاصلة في السلسلة في جوانب الامكان
متصفا به فيلزم منه كون مجموع الاحاد في السلسلة ممكنا لان كل شيء
اتصف بالامكان فهو ممكن فالاحاطة الحجبة الامكان بمعنى الممكن كما تقرر و
المعنى لولا الواجب موجودا ما انقطعت سلسلة الاحاد التي احيطت بالامكان
لكنها انقطعت اذ لو لم تنقطع لزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فعلمنا
ان الواجب موجود ولما فرغ من طريق الحكماء شرع الى ذكر طريق المتكلمين
فقال كل الحوادث والاركان شاهدة على وجود قديم صانع بان كلها
اي مثل ما سبق يعني لكان الموجودات الممكنة تدل عند الحكماء على وجود
مبدعها كذلك الحوادث تدل عندنا على وجود محدث لها وتقرير هذا المسلك — المسلك
على ما قالوا ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لا شك في وجود حادث
وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال
واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب الوجود
وهو المطلوب قال الخيالي وحينما امتنع الدور والتسلسل تعين ان
واجب ليس الاول تيمن المحقق بادعائه على ما سبق انتهى واما بيان
مفردات هذا البيت فقوله الحوادث جمع حادثة والمراد بها هنا السموات السبع
والارضين السبع وما حولهما من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار
واشتداد الرياح العاصف وامتداد البروق الخواطف وتزلزل وتزلزل
الصواعق وتراكم السحب اللواحق وتغاير الفصول والازمان وتفاوت
الاماكن والبلدان وغير ذلك من عجائب المخلوقات وغرائب المصنوعات
مما لا نذكره لا نعلمه وما يعلم جنود ربك الا هو خذ هذا فانه دقيق

الاركان جمع ركن وركن الشيء جزؤه الداخل فيه والمراد به جزؤه السموات والارضين صح

وبالاركان

وبالاخذ والقبول حقيق فنقول من قال عطف الاركان اما عطف تفسير
او عطف خاص على العام او المراد بالحوادث العالم السفلي وبالاركان العالم
العلوي او المراد بالحوادث المواليد الثلاثة وبالاركان العالم العلوي الى آخر ما
قال ليس الا تسويد وجه الورق لانه قال عطف خاص على العام ولم
يبين العموم والخصوص وما فرق بينهما لقوله شاهدة قال في النهاية اصل
الشهادة الاخبار بما شاهده وشهده وقال القاضي الشهادة اخبار
عن علم من الشهود وهو الحضور والاطلاع وفي المصطفى الشهادة الا
خبار عن علم وتيقن بمشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان وفي المختار
الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم انتهى والمراد من
الشهادة هنا الدلالة ويمكن حملها على معناها الاصلي ويكون شهادة
السموات والارضين بلسان الحال بالنظر الى تضمن سكانهما وشهادة
الاركان لا يكون الا بلسان الحال وهو انطق من لسان المقال وعلى في قوله
على وجود قديم متعلقة بشاهدة قال ابراهيم اللقاني وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم لفظان مترادفان ورد بالقطع بتغاير مفهوميهما لو
اجيب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره اذ وجوده الى غيره اذ وجوده مقتضى
ذاته بمعنى ان العقل لا يتصوره الا كذلك والقديم موجود لا ابتداء لو
جوده انتهى فنقول من قال والمراد بالقديم هو الواجب لانهما فانهما
مترادفان عند المتكلمين ليس في محله فتامل ثم اعلم ان اطلاق لفظ
القديم على الله تعالى مما تردد فيه بعض المشايخ ولكن قال العراقي
في شرح اصول السبكي عده الحليمي في الاسماء وقال وان لم يرد فيه
نص في الكتاب لكن ورد في السنة من حديث ابي هريرة رض وجزم

وبالمقال بالنظر الى ...

اي افصح واقطع من لسان المقال فلا يمكن فيه غلط كذب ولا غلط القاطع اقوال اللسان سلم

القديم في التتمة والتعيين كذا قال شارح عقيدة السنوسي واما اطلاق
وكما اطلاق لفظ الصانع على الله تعالى فالظاهر انه بطريق التوقيف لا
لا بطريق التسمية كما ذهب اليه امام الغزالي وفي الحديث ان الله تعالى
صانع كل صانع وصنعته رواه البخاري في كتاب خلق افعال العباد وصححه
واطلاق الباقي كذلك وفي هذا البيت ايماء الى مسلك الانبياء والاولياء
والاصفياء ايضا لان من شاهد بناء هذه السماء على هذه الهيئة العجيبة
والخلقة الغريبة علم بلا جزم بان هذه الصنعة العجيبة لا تصدر الا عن
صانع حكيم دائم قديم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء ويتوسل
بها على خالقها ويقول ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار ولما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الحكماء والمتكلمين شرع في
اثبات في اثبات وحدانيته فقال خلق الخلائق خلوا عن مخالفة
اذ لا توارد ينفي القول بالثاني الخلق مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله
محذوف اي خلق الله الخلائق ويحتمل ان يكون مصدرا مجهولا مضافا الى نائب
الفاعل وهو الخلائق هي خليقة يقال هم خليقة الله وهم خلق الله وهو
في الاصل مصدر وقد اضمحل معنى الجمعية بالالف واللام فقول من قال
جمع لكثرة الانواع واختلافها ليس في محله فتامل والمراد به جميع الخلائق
من الارض والسموات وما فيهن من المعدن والنباتات والانس والجن والملك
وسائر الحيوانات قوله خلوا بكسر الخاء المعجمة وكون اللام مصدر بمعنى اسم الفاعل
في الصحاح تقول انا خلو من كذا اي خال فقول من قال ان خلوا بكسر الخاء صفة
لانه يقال هو خلو وهي خلوة ليس بسديد لان اهل اللغة قد اتفقوا على ان خلو مصدر
ولم يقل احد منهم انه صفة نعم اختلفوا هل يستوي فيه الجمع والمذكر والمؤنث ام لا
التثنية

القول بالالف واللام اذا دخل على الجمع يكون معنى الجمعية مضمحلة ومنحلة وقول مخصوص ببعض المواد وهو ما اذا كان اللام للجنس واما اذا كان للتعريف والاستغراق وغيرها فلا يكون كذلك فان اكثر الناس غافلون عنه كذا قال الاسع شيخنا

فذهب

فذهب بعضهم الى الثاني فقالوا هو خلو وهي خلوة وبعضهم الى الاول فقالوا
هو خلو وهي خلو وهما خلو وهم خلو قال في سبعة الابحر من كتب اللغة وانا
منه خلو وخلي على فعيل وخلا اي خال وهو لم يثن ولم يجمع انتهى وفي
المختار انا منك خلاء اي براء لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر وانا منك
خلي اي بريء فيثنى ويجمع لانه اسم انتهى وفي القاموس هي خلوة وخلو
انتهى ولا يخفى عليك ان صاحب المختار فرق بين المصدر بمعنى اسم الفاعل
وبين فعيل من الاسم حيث قال في المصدر لا يثنى ولا يجمع وفي الاسم
فيثنى ويجمع واما صاحب سبعة الابحر فقد سوى بينهما وهو الموافق لقواعد
العربية فتامل وعلى التقديرين هو حال مبينة لا مؤكدة لما ظنه الشارح
العالي وذو الحال اما المبتدأ او مفعول الخلق او نائب الفاعل وبما قررناه
لك ان مراد الخيالي من قوله وخلو بمعنى اسم الفاعل انه وقع موقع الحال — تنبيه
وذلك شائع مشهور عند ارباب الكمال وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مثال
واذا وقع المصدر حالا يستوي فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث فلا يرد
قول الشارح العالي ان خلوا لا يصح ان يقع حالا من المفعول لعدم المطا
بقة قوله عن مخالفة متعلق بخلو والمخالفة هنا المنازعة في ايجاد شيء
من المخلوقات يعني خلق الخلائق خاليا عن المنازعة قوله ينفي خبر المبتدأ
اي يرد القول اي الحكم بالثاني اي بوجود الهي الثاني الواقع في المرتبة
الثانية من مراتب العدد وخبر لا محذوف اي لا توارد موجود وهذه الجملة
الجملة معترضة بين المبتدا والخبر وردت دفعا لما يقال من انه لا يلزم من عدم
وقوع المخالفة والمنازعة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز التوارد
والاتفاق فدفع ذلك بقوله اذ لا توارد اي توافقا بحكم العقل والعادة
وقال المولى الخيالي وتقرير البرهان عليه اي على هذا الدفع انه لو جاز الهان

من المبتدأ على ما جوزه البعض من الحكاة او من المفعول انتهى انه مصدر بمعنى اسم الفاعل وقع موقع الحال صح

فلا يخلوا اما ان يقع بينهما التمانع في ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع الضدين والكل باطل او يقع بينهما الاتفاق ويلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع ولا الاتفاق بل وقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الاخر فان قلت قصد احدهما وعدم قصد الاخر ترجيح بلا مرجح قلت يقصد احدهما وانما يلزم ذلك ان لو كان لم يكن بارادتهما فتدبر والنقض عنه محال يعرف بالتامل ولك ان تجعله اشارة الى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما التمانع والتخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض الهيا قادرا لكن افعاله تعالى خالية عما ذكر فهو واحد ليس الا وينبغي القول بالثاني الا ان يقع نفي التوارد على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى تامل وكان ميل المحقق الى ذكر وجه اقتناعي هنا وتوجيهه انه لو تعدد الاله لوقع بينهم التخالف والتنازع ويختل النظام واما الاتفاق والتوارد منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فينبغي القول بالثاني ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية لان المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح والاخر

ان يقال

والحق ان يقال لو كان في العالم صانعان لكانا محتاجين الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين له واللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم انتهى ما قاله الخيالي اقول يمكن اثبات التوحيد بالبراهين النقلية ايضا وتصريح كل نبي من لدن آدم الى ان ختمت النبوة بنبينا محمد عليه السلام بالتوحيد واتفاق للنبيين قاطبة عليه فان النبوة والشريعة لا تتوقفان على التوحيد فيجوز ان يثبت التوحيد بهما كذا قاله بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر والمخالف لهذا الاصل هو الثنوية القائلة بان في العالم خيرات وشرور وفاعل الخير والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا بان خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوس قالوا بان خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والدلائل العقلية والنقلية يبطل دعاويهم الباطل واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند تحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله فبعضهم اتخذوها على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور الكواكب وبعضهم على انها صور ملوكهم الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلوا قولهم عن رائحة الشرك لقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولما اثبت الناظم رحمه الله واحدانيته تعالى شرع في اثبات انه تعالى ليس كمثل ذوات الممكنات فقال وذاته ليس مثل الممكنات حكما في الوجوب مع الامكان لشان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة ما لا يمكن تصوره الا تبعا وبعبارة اخرى الذات ما يقوم

بنفسه والصفة ما يقوم بغيره وذات الشيء حقيقته وماهيته وقيل ذات الشيء نفسه وعينه اه اعلم ان لفظ الذات يصح تذكيرها باعتبار ما وقعت عليه ان كان مذكرا كما يقال ذات زيد كامل ويصح تانيثها باعتبار معنى الحقيقة الذي هو مدلولها كما يقال ذات زيد كاملة كذا قاله في مطالع المسرات وقال الامام الزرقاني والذات تذكر وتؤنث فالتذكير باعتبار كونها شيئا والتانيث باعتبار كونها هيئة وقال السيد الشريف في بعض تعليقاته ان التاء في الذات والصفة والمعرفة والنكرة والرسالة والمقدمة ليست للتانيث بل من نفس الكلمة واما الوقف على الهاء وكون صفة هذه الالفاظ مؤنثا فباعتبار وجود التاء وقال بعض الافاضل كل مؤنث لم يجر حرف تانيثه او كان بمعنى لفظ مذكر يجوز تذكيره كما في قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة لان التانيث لم يجر حذفها من الساعة وكما في قوله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين ولم يقل قريبة لان الرحمة بمعنى الاحسان انتهى وبما قررناه ظهر وجه تذكير الناظم قوله ليس مثل الممكنات فضمير ليس راجع الى الذات ومثل منصوب خبر ليس ومضاف الى الممكنات بحذف المضاف اي ذاته ليست مثل ذوات الممكنات والممكن ما لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم كالعالم والفاء في قوله

فاتعليلية اي حكما بنفي المماثلة بين ذات الله وبين ذوات الممكنات لان حكما الوجوب والامكان متغايران اذ حكم الوجوب الاستغناء عن الغير وحكم الامكان الافتقار الى الغير وحكم الشيء خاصته اللازمة له اولا اثر الثابت بالشيء وهو مبدأ لفظ تثنية بالاضافة وشتان بكسر النون وتشديد الياء بمعنى مثلا ان خبر المبتدأ على لغة بني تميم وان حمل على لغة

اهل الحجاز

اهل الحجاز فاعراب شتان محمول على لغة بني الحارث واضافة الحكم الاحية ومن جوز كونها للبيان فقد خرج عن عداد الاعيان ولو قال الناظم رحمه الله وذاته ليس مثل الممكنات في حكم الوجوب والامكان شتان بافراد الحكم وتكرير النفي مع الواو لكان اصوب واظهر ولعل المولى الخيالي اراد بقوله ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو ماقلنا لا تبديل كلمة مع بالواو فقط اذ بهذا التبديل لا يستقيم الوزن فلا يرد ان الشارح الصالحي ان هذا التبديل مخل بالوزن ثم ان حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق كذاته عند المحققين واليه اشار الناظم بقوله وذاته ليس مثل الممكنات كما اه وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز البعض عن البعض بالصفات المخصوصة فامتياز ذات الله بصفات الالوهية وتحقيق هذا المبحث انهم ان ارادوا بالذات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله لو كانت متساوية لحقائق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كانت لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا لا يلزم ان يكون وجوبه تعالى بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا يعود الكلام في اختصاصه بها فيدور او يتسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يصلح بالاستقلال كما صرحوا في بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة كل ما لا يمكن ان لا يتصور الا تبعا فيصير النزاع لفظيا اذ ذاته تعالى بهذا المعنى متساوية لذوات الممكنات وانما الامتياز بينهما بالخصوصيات مثل الوجوب والامكان والتساوي ولكنه تلك بهذا المعنى جائز عند

عند الكل كذا قاله جلال الدين البخاري في شرح بدء الامالي وقال
في شرح المقاصد نعم يشارك ذاته تعالى ذوات الممكنات بمعنى
ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل
انتهى وقال المولى الخيالي ذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته
تعالى تماثل سائر الذوات وانما تمتاز عنها باحوال اربعة وهي
الواجبية والحيية والعالمية والقادرية وقال ابو هاشم بل بحالة
خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية واستدلوا عليه بوجوه
منها ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون
مشتركا بين اقسامه ومنها ان العلوم تنحصر في الذات وفي الصفة
حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي ومنها انا نجزم بالذات
ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حالة
التردد في الخصوصيات ولم يعلموا ان اللازم مما ذكروه اشتراك
مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام
انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية
والحقيقة فانه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك
وما به الامتياز على ان الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من
اللوازم والاحكام غير معقول بخلاف ما اذا كان الذوات مخالفة في الحقيقة
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري فان الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه
العقول بالقبول وهذا معنى قوله فيما حكما الوجوب مع الامكان شتان
ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو اذ ليس لها كثير
معنى ههنا انتهى ما قاله الخيالي قوله اذ ليس لها كثير معنى يريد
ان التشبيه

ان التشبيه اذا اريد اضافتها يجب ان يكون المضاف اليه تثنية
مثلها نحو جاءني غلام الرجلين او في حكم التثنية نحو جاءني غلاما
رجل ورجل فالعطف بالواو في حكم التثنية اذ اصل رجلين رجل
ورجل عدلوا عن ذلك كراهة التكرار كذا قاله ابن هشام في شرح
شذور الذهب في معرفة كلام العرب والمضاف اليه هنا ليس بتثنية
ولا في حكم التثنية فلا بد من تبديل كلمة مع بالواو حتى يكون المضاف
اليه في حكم التثنية ولكن مراده بالتبديل ما ذكرناه سابقا واذا علمت
ما قررناه فهمت ما حررناه ظهر لك فساد قول الشارح العالي في
اعتراضه على المولى الخيالي حيث قال قيل لا حسن لكلمة مع فالاولى
الواو بدلها اقول فيه نظر اما اولا فلا يخل الوزن ح واما ثانيا فلان
مقتضى التشبيه الاضافة الى مثلهما او الى ما في حكمهما والعطف بالواو
لا يغير انتهى ثم الظاهر ان المخالف في هذه المسئلة بعض المتكلمين
على ما فهم من تقرير المولى الخيالي وشارح المقاصد وغيره فقول الشارح
العالي ذهب بعض القدماء من المعتزلة الى ان ذاته تعالى يماثل ذوات
الممكنات ان يخالف ولما نفى الكثرة والمماثلة عن ذاته تعالى بحسب الجزئية
اراد ان يشرع في نفي الكثرة عنه تعالى بحسب الاجزاء فقال نفى غناه ٤
عن الاغيار كثرة لحاجة الكل فيما فيه جزءان نفى فعل ماض من نفاه
اذا طرده ومنعه والغناء بالكسر والقصر ضد الفقر فاعل نفى وعن الا
غيار متعلق بغناه وقول الخيالي كما هو الظاهر يشير الى ان في تعلقه
وجها اخر ولعل ذلك الوجه تعلقه بكثرة اذ الكثرة هنا بمعنى التر
كيب ويكون عن بمعنى من والمعنى على ذلك الوجه نفى غناه تركيبه من الا
غيار

ويكون صلة الغناء محذوفة مثل المذكور واما تعليقه بنفى فلا معنى
له فتامل واللام في لحاجة الكل متعلق بقوله نفى والكل اسم لجملة مركبة
من جزئين او اكثر من اجزاء محصورة ولفظ في بمعنى الى صلة الحاجة
وما موصولة عبارة عن الاجزاء قوله فيه ظرف مستقر وجزءان فاعل
الظرف والجملة صلة للموصول المحذوفة ومعنى البيت نفى غناه تعالى
عن الاغيار تركيبه من الاجزاء لحاجة الكل المركب الى الاجزاء الى الاجزاء
التي حصل فيه جزءان او اكثر وفي قوله جزءان حذف المعطوف كما قدرنا فلا
حاجة الى الاعتذار بان الاقتصار على الجزئين من الاكتفاء بقدر الاقل
او اريد بالتثنية مطلق التعدد هذا هو البيان فانه مقبول
في نظر الاعيان وسالم عن الحذف والتاويل الذي ذهب اليهما الشارح
الجليل حيث قال وصلة الحاجة محذوفة اي الى ما هو جزء له وما الموصولة
عبارة عن الكثرة وكون المراد بالمعروف الكلي العام وبالظرف الجزئي
الخاص يخرجه عن كونه ظرفا لغوا انتهى وما وقع في بعض النسخ في غناه
بقابس على ان يكون غناه جزءا مقدما وكثرته مبتداء مؤخرا فتعسف
عن جهة الناسخ لا صحة له لا رواية ولا دراية لان استغنائه تعالى
عن الاغيار ينفي الكثرة لانه يثبتها وقد تصدى البعض لتصحيحه
ولم يقدر عليه وان هذا الشيء عجاب وقد اعترف بعضه بان نسخة المؤلف على ما
الاستغنا ولكان ممكنا محتاجا الى الفعلية انتهى واذا قرع سمعك ايها المغرور ما لم يستق اليك
اجزاء التي ليست عينه وهذا المعنى فهمك فلا تعجل بالتردد والانكار واقبل على التامل والاستبصار لعلك
دقيق وله تخيل حقيق والشارح توزيره جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وترى
العالي لما لم يفهم مراد الخيالي صحيح انها آيات بينات لقوم يعقلون ولا يجحد بها الا القوم الظالمون وان
هذه النسخة واعترض عليه محتجا
بما ادرج حيث قال وما وقع في النسخ بالفاء على ان غناه خبر مقدم وكثرته مبتداء مؤخر

فنفاه على ما وجهه المولى الخيالي ان المراد بكثرة حكم الوجوب والامكان ساويه وجنابه يكون كثرته تعالى مع جهة الاجزاء اي غناه يعني ان غناه وكثرته غاية الكثرة حتى انه مستغن عن الاجزاء وغناه عنه الاغيار والا اي وان لم يكن مستغنيا غاية

وان الفضل

وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ولما نفى
الناظم رحمه الله الكثرة عن ذاته تعالى على منوال نفي الكلية ايضا لكنه
اراد تاكيد الحكم السابق والتوطئة لحكم اللاحق فقال وليس كلا ولا
جزءا ولا عرضا ولا محلا للاعراض والاكوان وقد سبق معنى الكل في
البيت السابق واما الجزء فهو الذي يتركب الشيء منه ومن غيره ويراد به
البعض فان الاجزاء يسمى باعتبار تالف منها كلا ومركبا وباعتبار انحلاله
اليها متبعضا ومتجزيا والعرض الموجود الذي يحتاج في وجوده الى
محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحل به ويقوم هو به والاعراض
على نوعين قار الذات وهو الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد
وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون و
المحل هو الحيز والمكان اما انه تعالى ليس بجزء فلان ما يتركب منه لا يخلو
اما ان يكون جسما او جسمانيا وعلى كلا التقديرين يكون متحيزا وهو تعالى
منزه عنه كما سيجيء واما انه ليس بعرض فلاحتياج العرض الى محل يقوم به
وهو ينافي الوجوب الذاتي واما انه ليس بمحل للاعراض فللزوم كونه محلا
للحوادث والاكوان جمع الكون بمعنى المكون اي الموجود لا الكون المنقسم الى الحركة
والسكون والافتراق والاجتماع كما ظنه الشارح العالي ومجيء الكون بمعنى المكون
شايع كثير كما اورده صاحب البردة حيث قال محمد سيد الكونين اه وقال
شارح القصيدة قاطبة الموجودين بمعنى الموجودين وهما الدنيا والعقبى
المراد اهلهما انتهى فعلى هذا يكون عطف الاكوان على الاعراض من قبيل
عطف العام على الخاص ليشمل نفي كونه تعالى محلا للجوهر ايضا وقول المولى
الخيالي وقدم والاكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن والقافية ليس

في محله فتأمل وانصف ولا تكن من اهل الكبر والتعسف ومعنى البيت
ان ذاته تعالى ليس كلا لا اتصالا ولا انفصالا لا مجموعيا ولا افراديا
ولا جزءا صوريا او ماديا ولا حوشا قارا او غير قار ولا محلا للاعراض
والاكوان وكذا منزه عن خصائص الاجسام من الكيفيات النفسانية
والمحسوسة الظاهرة والباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة
والآلام والغضب والغم ونحو ذلك فانها تابعة للجسم والمزاج
المستلزمين للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وكما نزه ذاته تعالى عن
الكلية والجزئية والعرضية والمحلية للاعراض والاكوان نزهه عن الجوهرية
وعن الاسماء اللاتي توهم النقصان فقال مخاطبا بالخطاب العام

ولا تقل جوهرا اياما عنيت به ونزه الاسم عما يهام نقصان

اعلم ان القول وفروعه يتعدى الى مفعول واحد وذلك المفعول
على نوعين مفرد وجملة والمفرد على نوعين ايضا مفرد مؤداه جملة
نحو قلت حديثا وشعرا وخطبة ومفرد اريد به مجرد اللفظ نحو
قلت كلمة وقوله تعالى ويقال له ابرهيم اذ لو كان مبنيا للفاعل
كقيل يقول له الناس ابرهيم بنصب ابرهيم اي يطلقون عليه هذا
اللفظ واما الجملة المحكية بالقول في موضع مفعوله نحو قلت زيد قائم
وقد يجري القول مجرى الظن فتنصب المبتدأ والخبر على انهما مفعولين
له بشروط اربعة عند اكثر العرب واما في لغة بني سليم فيجري القول
مجرى الظن في العمل مطلقا اي بلا شروط حكاها سيبويه فيقولون
قلت زيدا منطلقا وقل ذا مشفقا وقال ابن مالك في الفية وا
جري القول كظن مطلقا عند سليم نحو قل ذا مشفقا وفي النهاية

العرب

العرب يجعل القول عبارة عن جميع الافعال واذا تمهد هذا فقول الناظم
ولا تقل جوهرا معناه ولا تقل له جوهرا او لا تطلق عليه جوهرا او لا تلفظ
جوهرا او لا تعتقد جوهرا فجوهرا مفعول به على الاولين ومفعول ثان
على الاخيرين فقوله من قال القول ههنا بمعنى الذكر والتسمية ليس بجيد
فتأمل وفي بعض النسخ وقع برفع جوهر على انه خبر مبتدأ محذوف
اي ولا تقل هو جوهر فيكون الجملة محكية بالقول وان ايا منصوب بقوله
عنيت وتنوينه عوض عن المضاف اليه وجواب هذا الشرط محذوف
لدلالة قوله ولا تقل عليه ان يجب حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو
الجواب في المعنى كقوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي ان كنتم
صادقين فمتى هذا الوعد وتقدير الكلام هنا اي معنى من معاني
الجوهر تريد به فلا تقل له جوهرا او فلا تطلق عليه تعالى لفظ الجوهر وقد
اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه و
بمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات فاشار المص
الى ان اطلاقه على الله تعالى باي معنى كان لا يجوز اما عقلا فلا يهام م
ما عليه النصارى من انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم بل لاستلزام
التحيز بالمعنى الذي قصده المتكلمون واما شرعا فلعدم اذن الشارع له
واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله ونزه الاسم عن ايهام نقصان واعلم
ان القوم قد اختلفوا في اسمائه المأخوذة من الافعال والصفات دون
الاعلام الموضوعة في اللغات قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على

على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن
شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى
بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق بالكبريائه فمن ثمه
لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذا
لك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من
الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيما يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ
الطبيب لان الطبيب يراد به علم مأخوذ من التجاريب الى غير ذلك من الا
سماء التي فيها انواع ابهام مما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد
مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا
توقف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو
المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام ما يبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى
اذن الشارع انتهى وذهب الامام الغزالي رحمه الله الى جواز اطلاق
ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية الا للاب والمالك
ومن يجري مجراهما والله تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه وذكر
بلفظ

ورد في الحديث الله الطبيب قال المناوي اذا ذكر في حالة الاستشفاع نحو انت المداوي وانت الطبيب ولكن تسمية الله بالطبيب بكما يقال يا حكيم ش ع ولا يقال يا طبيب لان اطلاقه عليه متوقفا على توقيف التنهي

منه

وقال في شرح المقاصد لا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء سياق الكلام كالمكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب منه

بلفظ خداد وتكرى وامثالهما في سائر اللغات مع ايهام غير تكبير اللهم
الا ان يقال لفظ خدا معناه خود آينده اي الموجود بذاته وقد يكون مرادفا
للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال عثمان ذلك
في النهاية بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاقه واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية كذا
قاله الجلال الدواني قيل ولا اشكال باطلاق الصبور والشكور والحليم والرحيم
فانها وان كان فيها ابهام ما يستحيل على الله تعالى الا ان نص الشارع بكونها
من اسماء الله تعالى قد رفع الاشكال وحل العقال وعما ورد في الكتاب
والسنة مما هي خارجة عن التسعة والتسعين كالبارئ والكافي والدائم والبصير
والنور والمبين والصادق والمحيط والقائم والقريب والوتر والفاطر
والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي الفضل وذي المعارج
... الخلاق والمولى والنصير والغالب والرزاق والناصر
... قابل التوبة وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج
ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والغيور و
... قد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود
والصانع والواجب وامثال ذلك ولعل وجه التخصيص
... لاختصاص لاختصاصه خاصة دخول محصيها الجنة
... بزيادة فضيلة في كفاية المهمات وقضاء الحاجات او لا
قتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء كذا قالوا والناظم
... ان تعالى عن النقائص في الابيات السابقة استطرد
... اسم تعالى عن النقائص ايضا لان تنزيه الاسم كتنزيه المسمى

واجب الوجود تعالى شأنه لم يكن الاجماع ثم رجع الى تنزيه ما هو المقصود وهو
تنزيه الذات عن الاتحاد والحلول مع احاطة علمه جميع الاشياء فقال
بكل شيء محيط لا اتحاد ولا حلول لدى اصحاب عرفان
الباء في قوله بكل متعلق بمحيط قدم عليه للضرورة ومحيطا خبر لمبتدء
محذوف مصدر بالواو والجملة من قبيل عطف القصة على القصة وتقدير
البيت والله محيط علمه وقدرته وارادته بكل شيء ومع تلك الاحاطة
ليس له اتحاد ولا حلول يعني منزه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول اما
تنزهه تعالى عنهما فلانهما من خواص الممكن اذ الحلول يكون اما كحلول (كحلول العرض وحلول الجسم)
العرض في الجسم وحلول الجسم في المكان فالاول احتياج في الوجود الى المحل الذي
يجب تنزه الواجب عنه والثاني هو التحيز الذي لا يتصف الواجب به والاتحاد
لا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنينية الا ان يكون بطريق الانقلاب وهو
خلع المادة عن صورة وتلبسه بصورة اخرى كانقلاب الماء هواء با
التسخين وذا لا يتصور في حق الواجب قال المولى الخيالي وهذا ضروري
يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وقد بينه عليه بان انهما
ان اتحد بحال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد وان عدما كان الحاصل
ثالثا مغايرا لهما وان بقي وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الموجود
لا يتحد بالمعدوم واما انه لا يحل في غيره فلان الحلول يلزم الاحتياج
الى المحل الذي هو غيره والواجب يلزمه الغناء عن الغير والتنافي بين
اللازمين ملزوم التنافي بين الملزومين انتهى ثم اعلم ان عبارات
العلماء قد اختلفت في تفسير الحلول والاتحاد وفي تعيين القائلين
بهما فالظاهر ان الوجودية والحلولية والاتحادية كلهم من الفرق
الضالة

الضالة يقولون ان في كل موجود الهاما منه فكفرهم اشهر من كفر الثنوية كما
قال علي القاري في شرح بدء الامالي وفي ارشاد المقاصد الى اسنى
المقاصد ومن الفرق الضالة الحلولية والاتحادية وحقا انهم متقاربة
الا ان تصورها عسر فيقال ان الحلولية يدعون حلول الروح القدس
في قلوبهم عند نهاية العرفان والتجرد ويحسب ابن منصور الحلاج قال
عن هذه المقالة ويقال ان الاتحادية يدعون اتحاد العبد بالمعبود
عند نهاية عبادته وبالجملة فالتصريح بمذهبهم مشكل فكيف
تحقيقه انتهى وفي المقاصد والقول بالحلول او الاتحاد محكي عن النصارى
في حق عيسى ع م وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن المتصوفة في حق
ملكهم واما ما يحكى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد
او انه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث آخر انتهى وقال بهاء الدين زاده
في شرح فقه الاكبر خالفت النصارى في هذين الاصلين بقولهم
باتحاد ذات الله او صفته ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه او بحلول
الله او صفته في بدن عيسى ع م او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطلة
لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالفهم النصرانية والحلاجية
من غلاة الشيعة فالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر كما في
كظهور الشيطان في صورة انسان والغاية الشرور وفي طرف الخير (بصورة دحية الكلبي ع ولا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكمل)
كظهور الملك كما كان تشبيه فالاحاد قالا بالظهور فيه
الانسان ومن افراده الصورة الطاهرة لعلي كرم الله وجهه واولاده من
افرادهم من اتصف بالصفات الفاضلة حتى اجتروا على اطلاق
الالهية على من اعتقدوه ائمة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى

واما القائلون بان الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات واحد حقيقي
لا كثرة فيه اصلا فانهم بمعزل عن الحلول والاتحاد الا ان علماء الدين انكروا عليهم
وقالوا ان هذا القول اشد شناعة من القول بالحلول المستلزم مخالطة الواجب
سبحانه وتعالى بالاشياء حتى بالقاذورات لكن اذا لم تكن المخالطة
مخالطة الاجسام بالاجسام بل مخالطة الكلي بالجزئي والمعنى بالصورة
هل يوجب نقصانا في ذاته تعالى ام لا فوضح تأمل بغاية مخالطة شعاع
الشمس بالقاذورات لا يوجب لها نجاسة مع ان المخالطة هذه من جنس
المخالطات الجسمانية على ان القائلين المذكورين يستندون في قولهم
الى اذواقهم العزيزة في حالاتهم الشريفة واتصالاتهم اللطيفة
الحاصلة من الرياضات المرضية والمجاهدات الشديدة والاعراض
عن الدنيا والاقبال على المولى وتطهير الاسرار وتصفية الضمائر (كال الاحتياط)
عن الاخلاق البهيمية والاوصاف السبعية فالاحتياط في ان لا يجترى
على رد قول امثال هؤلاء العلماء العاملين المعرضين عن الدنيا و
شهواتها المقبلين على الله الراغبين الى العقبى وقربانها الصاحين
عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين في بحار التجليات والمشاهدات
فمحوه نتوقف في شأنهم ونكل قولهم الى وجدانهم ونقول اللهم
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين انتهى قول بهاء الدين زاده ملخصا ويؤيد التوقف
ما قاله العلامة علاء الدين البخاري تلميذ التفتازاني حيث
قال في رسالة مستقلة واعلم ان المحققين من ائمة الدين على ما ذكره حجة
الاسلام في افاضة وجود الممكنات من رب العالمين كالآثار على ما يتوهم
القاصرون

القاصرون في العلوم العقلية ان كلام الوجودية وليس كذلك وهو
ان افاضة الوجود من الجواد الحق بالاختيار لا بالايجاب على الماهيات
القابلة للوجود وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الاناء على اليد فان
ذلك بانفصاله عن الاناء واتصاله باليد وانما هو كفيضان نور الشمس
على بسيط الارض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصاله ببسيط
الارض لا على ما توهم البعض من ان ذلك ايضا بانفصال بل نور الشمس (واتصال)
سبب لحدوث شيء على بسيط الارض يناسبه في النورية وان كان النور
المنبسط على البسيط اضعف من نورها فليس الا مجرد سببية من غير انفصال
واتصال كذلك الجود الالهي سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود ويعبر عن ذا
لك بالفيض فهؤلاء والعارفون جعلوا وجودات القوابل حادثة حاصلة
من الجود الالهي مسببة عنه لا انهم جعلوا الوجود المطلق الذي هو الوا
جب عند الوجودية عين وجود القوابل على ما ذهب اليه الوجودية انتهى
والحاصل ان بعض العلماء رد قول القائلين المذكورين من الصوفية ردا
شنيعا وبعضهم اول قول هؤلاء العارفين ولم يجسر على الرد الا احتياطا
في امر الدين وصاحب المقاصد مع جلالة قدره لم يصرح بالرد عليهم بل قال
واما ما يدعي بعضهم من ان ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد او انه لا كثرة
في الوجود اصلا فبحث آخر انتهى وان الفقير لا ارده ولا ادين به واقول
ان الله تعالى متصف بصفات الكمال ومنزه عن النقصان والزوال وهو
الكبير المتعال وهذا هو الطريق الاسلم والله هو الحكم والاعلم وظاهر
كلام الخيالي يشير الى هذا الطريق حيث قال ظاهر هذا الكلام يوافق
لما ذهب اليه جماعة من الصوفية الى آخر ما قال ثم قال فالمراد ان تعالى

محيط بكل شيء علما ولا يتحد بشيء منها اي لا يصير بعينه شيئا منها
انتهى يعني لا يصير وجود المخلوقين عين وجود الخالق ولان الوجود وا حد
بالعينية لان هذا قول اهل الاتحاد الذين هم اضل العباد وايضا ان
المراد من الاحاطة في كلام الناظم هو الاحاطة من جهة العلم لا الاحاطة
الذاتية كما يشعر به ظاهر كلام الناظم اقول توجيه الجمهور ذكر الاحاطة
مع نفي الحلول والاتحاد هو عين مذهب الصوفية ويدل عليه ايضا
قوله لدى اصحاب عرفان لان كلمة لدى بمعنى عند يشعر كون هذا الحكم مذهبا
لغيرهم ويومي اليه ايضا قوله اصحاب عرفان فقول من قال فلا ينطبق كلامه
على هذا المذهبين ناشئ من قلة التدبر والادب وذكر بعضهم ههنا مذهبا
آخر واثنى عليه وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في
صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي
يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث القدسي ان العبد لا يزال
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع
وبصره الذي يبصر وحينئذ ربما يصدر عن السالك عبارات تشعر بالحلول
والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
كذا في شرح المقاصد لكن قيل الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال ل
المنعم على الذات والصفات والسكر والغيبة عن الوجود من منكرات
العقل والشرع لافضائه الى الفتور عن الطاعات والقصور في العبادات
ومنع الحديث صرف الاعضاء الى ما خلق له في تحصيل رضاء الله تعالى
الا عنها انتهى اقول قد عرفت الغيبة عند اهل الحق بانها غيبة قلب السالك

عن علم

عن علم ما يجري من احوال الخلق بل عن احوال نفسه بما يرد عليه من الحق
اذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق
غائب عن نفسه وعن الخلق ومما يشهد على هذا قصة النسوة اللاتي
قطعن ايديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام فاذا كانت غيبة
مشاهدة جمال يوسف مثل هذا فكيف يكون غيبة من شاهد انوار الجلال
والاكرام وكذلك تعرف السكر عندهم الا ان وارد السكر قوي وهو بمعنى
الطرب والالتذاذ فالسكر اقوى من الغيبة وانما سميا هكذا ذكر السيد
الشريف في تعريفاته فالاولى في حال غيبة محفوظ عما يخالف الشرع القويم
كما حكي ان ابا الحسين النوري رحمه الله بقي سبعة ايام في منزله لم ياكل
ولم يشرب ولم ينم قائما يدور في البيت ويقول الله الله فاخبر
للجنيد بذلك فقال انظروا محفوظ عليه اوقاته ام لا فقيل انه يصلي
الصلاة المفروضة في اوقاتها فقال احضروا محضر الحمد لله الذي
لم يجعل للشيطان عليه سبيلا وقيل للشبلي ما علامة صحتك في حالك
فقال لا يجري علي في اوقات الغيبة ما يخالف حال الصحو انتهى كذا في
كشف الغطاء واما معنى الحديث المذكور في شرح المقاصد فهو كون الباري
تعالى معاونا للعبد ومحافظا له مدبرا لاموره كسمعه وبصره ويده نعا ل
فلان بصر فلان ويده فلا يسمع ويبصر وبها يبطش ومن ذهب الى غير هذا المعنى
فقد خرج عن النهج والجادة قال عصام في شرح المشارق على ان الاستغراق
في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال والغيبة عن الوجود والابداء احوال
نادرة تقع للعارف احيانا ولا تدوم حتى قال الغزالي في الاحياء تكون
كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز فاذا فهمت ما قررناه

تبين لك ضعف قول من قال ان الغيبة والاضمحلال من منكرات العقل
والشرع اذ لا تنكر هذه الحال لولي العارف بالله لانه لا يمتنع على قدرة
الله تعالى شيء ممكن اذا اراد ان يحجب لولي في بعض اوقاته عن وجود
غيره فلا يشهد الا الله تعالى مع حفظ قواعد الشريعة وذلك
ليس بعزيز على الله ولان تلك الاحوال عبودية للعارف وهي اقوى
من العبادة لان العبودية هي الرضاء بما يفعل الرب والعبادة فعل
ما يرضى به الرب والرضاء فوق العمل حتى كان ترك الرضاء كفرا وترك
العمل فسقا ولذلك تسقط العبادة في الآخرة دون العبودية فانها ثابتة
في الدنيا والآخرة فالعبادة لعوام المؤمنين والعبودية للخواص ولما فيهما من
زيادة التذلل والتبري من الحول والقوة كذا في الرسالة ولا في قول النا ظم
لا اتحاد لنفي الجنس والاتحاد اسم لا ولا خبرها ولا حلول عطف على سابقه وخبر لا
الثانية محذوف بقرينة المذكور ولدى ظرف لمعنى الكلام اي انتفى الا
تحاد والحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون خبرا ثانيا واضافة المحال
الى الحال ولما نفي الاتحاد والحلول الذين هما من خواص الممكن شرع في نفي
الاتصال بالاحياز والاجزاء واتصاف الاشكال والالوان الذين هما من خواص
الجسم الموجود في الاعيان وان علم نفيهما من نفي الجوهرية في السابق لان
الناظم قصد المبالغة وتاكيد الحكم في اللاحق ورد بعض اهل الملة من المجسمة
والكرامية فقال **ولا اتصال باحياز واوقات والاتصاف باشكال**
والوان لا في قوله ولا اتصال لنفي الجنس واتصال اسمها والباء في باحياز
متعلق بالاتصال وخبرها محذوف اي لا اتصال باحياز ثابت له تعالى
كقوله تعالى فلا فوت اي فلا فوت لهم فقول من قال ثم لا بد من تقدير وصف

لعله عرفان من قبيل اضافة ...

حذف

حذف لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفي مطلق الاتصال والخبر
محذوف والتقدير ولا اتصال كائنا له باحياز واوقات ثابت غلط فاحش
من وجهين الاول انه قال في اول كلامه لا هذه لنفي الجنس بنفي جنس
اتصاله تعالى باحياز واوقات وهذا القول يناقض لقوله اذ ليس
المقصود نفي مطلق الاتصال والثاني انه يلزم من تقدير الوصف اثبات
الاتصال له تعالى لان المنفي على هذا التقدير يكون الاتصال المقيد لا
المطلق ولا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق والمقصود هنا نفي جنس
الاتصال بالاحياز عن ذات الله نعوذ بالله من الحور بعد الكور هو كله
والاوقات جمع وقت عطف على احياز وعموم احياز واوقات من جهة الصيغة
والمعنى عرف في علم الاصول والمراد نفي جنس الاتصال بجميع الحيز والوقت
فقول الشارح العالي وهذا ابلغ من قوله ولا اتصال بحيز ووقت للفرق
بين نفي جنس المفرد ونفي جنس الجمع وهذا ليس مثل لا رجل ولا رجال
فان الاول فيه ابلغ غلط فاحش ايضا من وجهين الاول ان الاحياز
والاوقات هنا ليس بمنفيين بل المنفي هو الاتصال المقيد بالاحياز
والاوقات هنا ليس بمنفيين فلا معنى لقوله للفرق بين جنس المفرد ونفي
جنس الجمع الى آخر ما قاله والثاني ان المعدول عنه وهو قوله لا اتصال
بحيز ووقت لا يصح وزنه في كلام الناظم حتى يحتاج الى نكتة العدول
الى المعدول واعراب قوله ولا اتصاف الى كاعراب لفظ اول بلا تفاوت
وبين الاتصال والاتصاف تجنيس لاحق من علم البديع والاشكال جمع شكل
والشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة
او حدود كما في المثلثات والمربع والمدرس والالوان جمع لون والكون

هو الهيئة الحاصلة للجسم كالسواد والحمرة وأما أدلة نفي هذه الأشياء
عن ذاته تعالى فمذكورة في الكتب الكلامية على التفصيل ونحن نذكر
كلامهم على طريق الإجمال لئلا يؤدي إلى القصور والملال أما أنه تعالى
ليس في مكان وحيز فلأنه لو كان في حيز فلا يخلو إما أن يتقرر فيه
أولا وعلى كلا التقديرين يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وأنه باطل قطعا
وقد يقال لو تحيز فإما أن في الأزل فيلزم قدم الحيز أو فيما لا يزال فيلزم كونه تعالى
محلا للحوادث وقد يستدل على ذلك أيضا بأنه تعالى لو كان في مكان فإما أن
يكون في جميع الأمكنة فيلزم تداخل المتحيزات وهو محال لأنه الواحد كما لا ينبغي
كالقاذورات أو في بعضها فإن كان لمخصص لزم الاحتياج وإلا لزم الترجيح بلا مرجح
وفي المواقف أن الرب لو كان في جهة وحيز لزم قدم المكان وقد برهنا أن لا قديم
سوى الله وعليه الاتفاق انتهى وأما عدم اتصافه تعالى بالأوقات
فلأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر والأول معلوم
والثاني مبهم فإذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إذا كان المخاطب
مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد وقد يعكس كما إذا قال
غيره متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون
طلوعها ولذلك اختلف الزمان بالنسبة إلى الأقوام فيقدر كل واحد منهم
المبهم بما هو معلوم عنده وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك
الأعظم وبعضهم إلى أنه نفس الفلك الأعظم ويسمونه عند أهل الشرع العرش
المعظم والله تعالى منزه عن كل ذلك وأما أنه تعالى لا يتصف بشيء
من الأشكال والألوان فلكونهما من خواص الأجسام والمقادير والله تعالى
منزه عنهما وكذلك لا يتصف ذاته تعالى أيضا بالفرح والهم والغضب
والألم

والألم واللذات والكون عند أهل الملة خلافا للفلاسفة فإنهم لما
تفحصوا عن ماهية اللذات واستقرائهم على أنها إدراك الملائم من حيث أنه ملائم
وليس لله تعالى شيء أشد ملائمة من ذاته حكموا بأنه في إدراكه لذة
لا يكون فوقها لذة وقد يحصل شيء من ذلك لبعض المجردين عن جلباب
البدن فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين إلى ذلك
الجناب القدسي بالكلية ثم اعلم أن المخالفين في هذه الأصول هم المجسمية
ويقال لهم الكرامية ومن المخالفين أيضا المشبهة الذين التزموا ظواهر الكتاب
والسنة ومنعوا التأويل قال المولى الخيالي ذهب جماعة من أهل الملة إلى
أنه تعالى في مكان وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها
نقلية أما العقلية فمنها أن العقل جازم بالضرورة بأن كل موجود إما
متحيز أو حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى في شيء تعين أنه متحيز ومنها
أنا نجزم أيضا بأن كل موجودين إما متصل أحدهما بالآخر أو منفصل
عنه وأيا ما كان فالواجب تعالى في جهة وحيز ومنها أنه تعالى إما أن
يكون داخلا في العالم فيكون متحيزا أو خارجا عنه فيكون في جهة والجواب
عن الكل منع الحصر كيف وتركيب المنفصلات ليس من المنفصلين ودعوى
الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما إذا كان الجمهور على خلافه فإنهم
قد صرحوا بتثليث تلك التقسيمات والجزم بالانحصار إنما هو من أحكام
الوهمية الكاذبة وأما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وإن الذين استكبروا عند ربك إليه يصعد الكلم الطيب
وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء ولم
ينكر عليها وحكم بإسلامها والجواب أنها ظنيات فلا تعارض القطعية

الدالة على نفي المكان والجهة فإما أن تفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى
مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم أو تؤول
بتأويلات مطابقة للأدلة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا إلى السبيل
الأحكم انتهى أقول ما قاله الخيالي خلاصة ما قاله المحقق التفتازاني
في شرح المقاصد أيضا فإنه قال فما بال الكتب السماوية والأحاديث
النبوية مشعرة في مواضع كثيرة بثبوت ذلك من غير تصريح بنفي ذلك ولو في موضع
وكررت بتأكيد سائر المهمات مثل وجود الصانع وتوحيده وعلمه
وقدرته وحشر الأجساد مع أن هذا أيضا من المهمات حقيق بغاية التأكيد
لما تقرر في فطرة العقلاء من التوجه إلى العلو عند الدعاء أجيب بأنه لما
كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي
ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم والأليق بدعوتهم
إلى الحق والأقرب إلى صلاحهم ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون
وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه عن جهة اعتقادا
أنه في السماء بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء إذ منها يتوقع الخيرات
والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار انتهى وهذا توجيه مقبول
عند العلماء الفحول والحاصل أن الله تعالى خلق الأمكنة والأزمنة
والأشكال والألوان والأحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه
شيء فالآن على ما كان وروى الحاكم وابن حبان عن بريدة قال عليه السلام
كان الله ولا شيء غيره ثم اعلم أن صفات الله تعالى إن كان مدلولها
نفيا لأمر لا يليق بشأنه تعالى فهي من الصفات السلبية كالقدم
والبقاء مثلا وإن كان مدلولها إثبات ما يليق له تعالى فهي

من الثبوتية

من الثبوتية كالعلم والقدرة مثلا والصواب أن السلبية غير منحصرة إذ
ليس لحصرها دليل عقلي ولا نقلي وقيل إن صفاته تعالى مطلقا لا
تنحصر في عدد إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها ولكن لم يكلفنا الله تعالى
إلا بمعرفة ما نصب لنا عليه دليلا وهي عشرون صفة كما ذكره السنوسي
والناظم لما فرغ من بعض الصفات السلبية شرع في الصفات الثبوتية
على مقتضى تقديم السلب على الإثبات فقال حي سميع بصير شاء
ذو قدرة وكلام غير الحادث قوله حي خبر مبتدأ محذوف أي هو حي
متصف بصفة الحياة والجملة استئنافية وقوله سميع معطوف على حي بحرف
عطف محذوف للضرورة وكذا البواقي وفي قوله شاء قلب وإعلال مثل إعلال
قاض وفي ذكر لفظ شاء إشارة إلى أن معنى الإرادة والمشيئة واحد في
حق الله تعالى عندنا واختلفا في حق العباد وكذا ذو قدرة وكلام غير الحادث
في الشطر الثاني لأجل الوزن وللإشارة إلى أن صفات الله منقسمة على قسمين
صفات معنوية وصفات المعاني فالشطر الأول إيماء إلى الأول والثاني
إلى الثاني وكل واحدة من الصفات المعنوية والمعاني سبع أما المعنوية
فهي حي سميع بصير عالم مريد قادر متكلم وأما المعاني فهي الحياة
والسمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة والكلام فذكر من المعنوية خمسا
صراحة واثنين ضمنا وذكر من المعاني اثنين صراحة وضمنا خمسا
فصارت مجموع الصفات المذكورة في هذا البيت سبعا صراحة وأربعة عشر
بعضها صراحة وبعضها ضمنا هذا البيان فإنه واضح عند الأعيان
وأما قول الشارح العالي في ذكر بعض الصفات بالمشتق وبعضها
بمبدأ الاشتقاق إشارة إلى زيادة الصفات على الذات كما هو المذهب

ليس في محله اذ لو ذكر كلها يا المشوع بعضهم زيادة الصفات على الذات وكذا
لو ذكر كلها بمبدأ الاشتقاق لا بمجرد ذكر الصفات يشعر مذهب اهل الحق
قال في شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب في السلبية
مثل كونه تعالى واحدا وليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له
وكذا بالاضافات والافعال مثل العلي العظيم والاول والاخر والقابض
والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية
الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له تعالى صفات ازلية زائدة
على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السمع والبصر والتكلم
وغير ذلك انتهى وقال بعض الافاضل اعلم انه لا خلاف بين المتكلمين
كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات
ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب
المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري
الى الثالث واورد كل منهم فيما ذهبوا اليه ما فيها من الجرح والتعديل مبينة
في الكتب الكلامية وقال الدواني ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء
انه قال عندي زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك
الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاده احد طرفي النفي والاثبات
في هذه المسئلة انتهى وانت تعلم ان هذا الخلاف لفظي لانا نرى غاية من ان من قال
ان الله عالم بذاته ولا نقول له العلم قادر بذاته ولا نقول له القدرة يحكم بكفره
لانه نفى الصفات ومن نفى الصفات فهو كافر وقال على القاري في شرح بدء الامالي
والحيوة

والتحقيق انهم قالوا الصفات غير الذات نظرا الى ان الصفة قائمة بالذات
وتقدم الذات من الضروريات ومن قال لا عين ولا غير لانها لو كانت عينا لكانت
زوالا ولو كانت غيرا لزم التركيب وهو من المحالات والله اعلم بحقيقة الحالات والعجز عن
درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك انتهى وقال بعض الاعيان
واعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام عين محض وغير محض ولا هو ولا غيره فالاول الوجود
على مذهب الاشعري والثاني الاضافات والسلوب والثالث الصفات الثمانية اللاتي سبع منها
المتفق عليها بين الماتريدية وبين الاشعرية واما المختلف فيها فهي صفة التكوين
التي اثبتها الماتريدية حيث قالوا انها صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة وعند
الاشعري انه من قبيل الاضافات لا تحقق لها في الخارج ثم اعلم ان بعض العلماء قسم الصفات
المعاني الذاتية الى اربعة اقسام قسم لا يتعلق بشيء وهي الحيوة وقسم يتعلق بالممكنات فقط
وهو القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع
الموجودات اقسام الحكم العقلي الواجبات والمستحيلات والجائزات وهو العلم والكلام واعلم ان
الصفات المتعلقة العلم والكلام وبين متعلق القدرة والارادة ومتعلق السمع والبصر عموم وخصوص
من وجه ...

ولما السمع والبصر فقال شارح النونية السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح
كالعلم الا ان الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بهما ...
... بالعلم يعني انه ليس نفسهما وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة انتهى
وكذا قال السيوطي في النقاية وقال على القاري في شرح فقه الاكبر فالسمع صفة
تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل
التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء فانه تعالى سميع بالاصوات
والحروف والكلمات بسمع القديم وبصير بالاشكال والالوان ببصره القديم ولا يلزم منه
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
ثم قال واما قول السيوطي في النقاية من انهما صفتان تزيد الانكشاف بهما على الا
انكشاف بالعلم فانما يتجه بالنسبة الينا حيث يزيد العلم بهما لدينا واما بالنسبة
اليه سبحانه وتعالى فصفاته كلها كاملات كما انه كامل في الذات فلا تقبل الزيادة
انتهى وكونه تعالى سميعا وبصيرا لازمان للسمع والبصر القائمين بذاته تعالى واما العلم
فهو صفة ينكشف المعلومات عند تعلقه بها انكشافا تاما لا يحتمل النقيض بوجه
من الوجوه فالله تعالى عالم بجميع الموجودات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات
والسفليات وكونه تعالى عالما لازم للعلم القائم بذاته تعالى واما الارادة فهي كالمشية
صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص احد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع
في احد الاوقات مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكونه تعالى مريدا لازم
للارادة والمشية واما القدرة فهي صفة مؤثرة في ايجاد الممكن واعدامه فتأثير القدرة
فرع تأثير الارادة وتأثير الارادة على وفق العلم عند اهل الحق كما ذكرنا آنفا فكل ما علم الله
انه يكون من الممكنات او لا يكون فذلك مراده تعالى والمعتزلة قبحهم الله تعالى جعلوا
تعلق الارادة تابعا للامر فالامر يدل عندهم على ... الامر من الايمان والطاعة
سواء

٢٧

سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان ابي جهل مأمور به غير مراد له تعالى لانه تعالى
عز وجل علم عدمه وعدم وقوعه وكفر ابي جهل منهي عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته
وعند المعتزلة قبحهم الله ان ايمانه هو المراد لله لا كفره فيلزمهم ان وقع نقص في ملك
مولانا عز وجل اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده من ملكه السموات والارض وما بينهما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وكونه تعالى قادرا لازم للقدرة القائمة بذاته تعالى واما الكلام
فهو صفة ازلية قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات
ليست بحرف ولا صوت ولا تقبل العدم ولا التبعيض ولا التقدم ولا التأخير
قال صاحب المقاصد ثم كلامه تعالى عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل
عليها بالكتابة او العبارة ليس من جنس الاصوات والحروف انتهى والحاصل ان كلام
الله تعالى عند اهل السنة هو معنى قائم بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هذه
هذه الالفاظ والحروف تسمى بالكلام النفسي والبدء الناظم رحمه الله تعالى
بقوله وكلام غير خاص اي وذو كلام ليس بالفاظ ولا اصوات لان الكلام جمع ... بفتح ...
والسكون بمعنى اللفظ والصوت وقد جمع جمع الخمسة في الكلام اي ذو كلام نفسي يعبر عنه
بكلام لفظي ليس فيه خطاء واختلال ... وهو الحق الواجب في معرفة الله كما
قال الامام الاعظم في آخر فقه الاكبر نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بصفاته
انتهى واما معرفة كنه هذه الصفات على وجه الكمال مع احاطة جميع الاحوال فهي ليست
من مقدور البشر وانما هي من مقدورات خالق القوى المقدرة وتابعاته وجوب اتصافه
تعالى بالحيوة والعلم والارادة والقدرة فانه لو انتفى شيء من هذه الاربعة لما وجد
شيء من الحوادث لما قدمنا ان تأثير القدرة الازلية على انه موقوف على الاتصاف
على ارادته تعالى والارادة موقوفة على علمه والاتصاف بهذه الثلاث موقوف على الاتصاف
بالحيوة اذ هي شرط فيها ووجود المشروط بدون ... الصفات الاربع فلو انتفى شيء

منها لما وجد شي من الحوادث والحيوان وهو خلاف الحس والعيان وايضا هذه الصفات
الاربع صفات كمال ونقيضها نقص والله تعالى منزه عن النقائص هذا هو الدليل
العقلي والبرهان العقلي في هذا العلم اقوى من النقلي لكون حجية العقل سابقة على حجية
النقلي اذ لولا العقل لما ثبت صحة النقل كذا هذه الاربع على حدة مما هو مذكورة في
المطولات واما الدليل السمعي فالقرآن العظيم مشحون بهذه الصفات الاربع بحيث
لا يمكن انكاره ولا تأويله منها قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وان الله عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وفعال لما يريد والله على كل شيء قدير
واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام فالكتاب والسنة والا
جماع وايضا لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي نقائص والنقص
عليه تعالى محال والدليل الشرعي في هذه الثلث اقوى من العقلي ولهذا قدمناه على
العقلي كذا في الدرة الفاخرة في معرفة ... الحمد في الاولى والآخرة هيال واعلم انه قد ذكر
في صفة الكلام قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله تعالى صفة له فهي قديمة وكل صفة له
فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق الى حقيقة
كل منهما لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهب المعتزلة الى حقيقة
الثاني وقدحوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا الى حقيقة
الاول وقدحوا كبرى القياس الثاني وذهب الكرامية الى حقيقة الثاني وقد حوا
كبرى الاول وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما قدحوا الكبرى
الاول وقدحوا صغرى القياس الثاني فمبني على ان القرآن عندهم هو النفسي فقط
واما تسمية اللفظي فعلى سبيل التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار
الترتيب في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام بانه
مذهب

مذهب الحنابلة ايضا ورأيت في بعض شروح الكلام ما يوافقه انتهى
وفي كشف الغطاء عن التوحيد ان احمد ابن حنبل وفضلاء اصحابه وسائر
علماء السلف براء مما نسبوه اليهم واختلقوا عليهم وكيف يظن باحمد
وغيره من العلماء ان يعتقد وا ان وصف الله القديم القائم بذاته هو عين
لفظ الالفاظ وهذه الكتابة مع ان وصف الله قديم وهذه الالفاظ
والاشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل انتهى وقال الغزنوي
جاء روينا بالاسناد عن الربيع عن احمد ان رجلا سأله اصلي خلف من يقول
القرآن مخلوق فقال لا فقال اصلي خلف من يقول القرآن مخلوق فقال سبحان الله
انهاك عن مؤمن وتسألني عن كافر قال فخر الاسلام علي البزدوي في اصول الفقه
وقد صح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القرآن
ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا
القول عن محمد رحمه الله ولما اثبت الناظم الصفات السبع المذكورة كان بالا
من طرف النافين وهم المعتزلة والفلاسفة سؤال ان في اثبات الصفات زائدة
على الذات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى باثبات
ثلاثة منها فما بال من اثبت الكثير من ذلك فاجاب الناظم رحمه الله عليه المحقق بقوله
وكثرة القدماء غير لازمة اذ لم تكن غيرها في عين تعصاعة الواو اعتراضية لدفع 4
من ظن ان في اثبات الصفات الزائدة على الذات قولا بتعدد القدماء اذا الواو قد تجي
للاعتراض عند من جوز الاعتراض في الآخر والكثرة ضد الوحدة والقدماء جمع القديم
كالاشراف جمع الشريف والكرماء جمع الكريم وغير لازمة خبر المبتدأ اي كثرة القدماء
غير لازمة لمن اثبت الصفات الزائدة وقوله اذ لم تكن ظرفا وعلة لقوله غير لازمة
وضمير لم تكن راجع الى الصفات المذكورة في البيت السابق وضمير غيرها راجع الى الذات

المذكورة في ضمن الصفات هذا هو الموافق للعبارة المشهورة بين العلماء كما قال
في بدء الامالي صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه ذا انفصال وقال
علي القاري في شرحه وضمير سواه عائد الى الذات وذكره رعاية للادب وتنزيها للرب
وما وقع في بعض النسخ لم يكن بالتذكير فلعله سهو من قلم الناسخ وقوله في
عين يقظان تركيب اضافي متعلق بقوله غير لازمة واما تعلقه بلم تكن فغير ظاهر
العين من الاسماء المشتركة ولها معان كثيرة والمعنى المناسب لهذا المقام ثلاثة معان
احدها بمعنى الحفظ كما جاء في قوله تعالى في سورة القمر تجري باعيننا وثانيها بمعنى
المنظر كما جاء في قوله تعالى في الكهف الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكري وثالثها
... المعنى الاول ثم الثاني ثم الثالث والموصوف محذوف بين المضاف والمضاف اليه
في حفظ شخص يقظان او في منظر شخص يقظان او في قلب شخص يقظان من اهل
العرفان ويجوز ان يكون العين بمعنى النظر كما في القاموس وفي النهاية رجل يقظ
ويقظ ويقظان اذا كان فيه معرفة وفطنة انتهى وفي المصباح رجل يقظان
وامرأة يقظى انتهى وجر يقظان هنا للضرورة واذا اتقنت ما حررناه لك
فقد تبين فساد قول الشارح الحاكي من وجوه شتى حيث قال واضافة عين
الى يقظان ليست من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد المطابقة في التذكير والتأنيث
اللهم الا ان لا يشترط صحة الوصفية الاصلية في الاضافة بان لا يكون العدول
عن التركيب الوصفي تحقيقا والاولى ان يقدر موصوف مضاف اليه والتقدير
في عين جمع او قوم يقظان وهم اهل السنة الماتريدية والاشعرية وجر يقظان
بالكسرة الاشباعية او التنوين للضرورة ولا يخفى ما فيه من التكلف لفظا ومعنى
ولانه اراد توصيف العين باليقظة الا ان الضرورة اعيته فلو قال بدل في قلب
يقظان لكان افاد تكلفا انتهى وفي هذا البيت تعمية المرام وضعف في الكلام اذ هو

لم يفهم بعض مفردات الكلام ومع هذا يضرنا في المقام واما الوجه الاول لم وجوه
الفساد فلانه لم يعلم معنى العين هنا لحمل على معنى الباصرة ولذلك وقع في الخبط
والغلط والوجه الثاني والثالث انه لم يعلم لفظ الصفات السبع ولا معناه فظن
ان لفظ يقظان جمع حيث قال والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وظن
ايضا ان معناه الانتباه من النوم وليس كذلك بل معناه ما ذكرناه ناقلا
عن النهاية والله هو الهادي الى السداد والملهم للصحيح والمراد قيل وهذا البيت
جواب لسؤال مقدر تقريره انه لو كانت لله تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته
لزم كثرة القدماء والثاني باطل لكفر النصارى بالاثنان لقولهم بالقدماء الثلاثة
وحاصل الجواب انا لا نسلم ان اثبات الصفة القديمة يستلزم التعدد والكثرة انما
يلزم ان لو كانت غير الذات كذا قال المولى الخيالي ثم قال وفيه بحث وهو انه الا
شاعرة قد فسروا الغيرية بالوجود ين الذين يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ومن بينه
ان انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كان كفرا بالا
جماع انما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات ولعل المعنى نفي التكثر وهذا
وان ما ذكره المحقق اشارة الى ان ما ذكره لا يخفى على من له الرابع القول بتعدد القدماء
كفر ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولم يسلم فليس كل ازلي قديما بل اذا كان قائما
بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى تعدد الاقانيم المسيحية ولو سلم فنفى الذوات خاصة
كما لزم النصارى انتهى فقد اشار صاحب المقاصد الى اربعة اجوبة على وجه الترقي
من الادنى الى الاعلى فالناظم المحقق اكتفى بالجواب الاول لكونه اعلى الاجوبة عنده وان عزه
المولى الخيالي كما ذكرنا آنفا ولما كان مباحث القدرة والعلم من امهات اصول الدين
ومهمات عقائد اهل اليقين تعرض المحقق للاستدلال عليهما بما هو المعتمد عليه
عند اهل الحق في اثباتهما الا ان دليل القدرة مع كون العلم مقدمة عليهما في
قدم

في عدة الصفات فقال **نفى التسلسل جمعا او معاقبة افاد قدرة ذى صنع واتقان**
قوله نفى التسلسل تركيب اضافى مبتدا و جمعا بمعنى مجتمعا حال من المضاف اليه او خبر
لكان المحذوف مع اسمها او معاقبة عطف على جمعا و قوله افاد فعل ماض من الافادة
وهي من الاثبات يقال فاد له مال اى ثبت وافدت المال اى اعطيته واثبته وضمير
الفاعل راجع الى النفى والاسناد مجازى قوله قدرة ذى صنع تركيب اضافى مفعول ثان
لافاد والمفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتدا والمعنى نفى التسلسل سواء
كانت احاد السلسلة مترتبة مجتمعة كما فى سلسلة العلل او متعاقبة كما فى سلسلة الحوادث
افاد اى اعطى اهل الحق كون البارى تعالى قادرا مختارا و فى قوله ذى صنع اشارة الى
انه تعالى هو الاقدم اى السابق على الموجودات من حيث انه موجدها و محدثها بقدرته
الباهرة و سلطنته القاهرة و فى ذكر الاتقان بالتاء الفوقانية ايماء الى انه تعالى حكيم
متقن فى صنعه لا يفعل شيئا الا محكما بالغرض ونعم ما قيل وفيه تلميح الى قوله تعالى
صنع الله الذى اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون وحاصل هذا البيت اثبات كونه تعالى
قادرا مختارا والمشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه
يتمكن من الفعل والترك اى يصح صدور كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعى
المختلفة وهو لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعى ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذى يلزم الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
ولا يصح ان يقال ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق والادلة على كونه تعالى
قادرا مختارا كثيرة منها ما قال صاحب المواقف انه تعالى قادر مختار والا لزم احد
الامور الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف
الاثر عن المؤثر الموجب التام وهو كونه تعالى مختارا انتهى قيل اما بيان الملازمة
فلانه اما ان يوجد حادث اصلا او لا يوجد فان لم يوجد فيلزم الامر الاول وان وجد

وبيان هذه اللوازم دليل على بطلان الملزوم الذى هو الايجاب فثبت نقيضه

فاما ان

فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند فان لم يستند فيلزم الامر الثانى وان استند
فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فيلزم الامر الثالث وهو
التسلسل فان انتهى الى قديم فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل فيلزم الامر الرابع وهو تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام
القديم واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى لما ثبت
من احتياج الممكن الى المؤثر والثالث لما ثبت من بطلان التسلسل والرابع
فلاستلزامه قدم الحادث او حدوث القديم قال شارح الابهرى وهذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد قرره صاحب
المواقف كذا قال الشريف قدس سره ومنها ما ذكره التفتازانى فى شرح المقا
صد ان تعالى قادر مختار لان اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص
كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص
لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس
الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امر آخر
فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات
او ينتهى الى قادر مختار والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب
انتهى ملخصا ومنها ما ذكره المولى الخيالى حيث قال وتقريره انه لو كان الواجب
موجبا لزم قدم الحادث وتخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل انتهى
قيل ان هذا الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته
بخلاف ما ذكره صاحب المواقف كما مرت اليه الاشارة ومنها ما ذكره بهاء الدين
زاده فى شرح فقه الاكبر من انه لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجبا
لارتفاعه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن

وارتفاع الواجب ممتنع فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع انتهى وهذا
القدر من الادلة يكفى فى هذا المقام والتطويل يفضى الى الملال فى المرام
فقول الناظم ينطبق على ما ذكره صاحب المقاصد ولا ينطبق
على ما ذكره الخيالى ولا على ما ذكره بهاء الدين زاده فتامل ثم اعلم ان
قدرته تعالى غير متناهية اى لا ينتهى الى حد يمتنع تعلقها
وتاثيرها فيما فوقه على عكس آخر فان الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور
لا يليق بانه تعالى فان قلنا انها تعم جميع الممكنات لاستواء نسبة
المقتضى والمصحح الى الكل فان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح
لتعلقها هو امكان المقدورات على الراجح هذا الذى ذكرناه هو مذهب
اهل الحق وخالفهم فى ذلك طوائف منهم الثنوية القائلون بانه تعالى
لا يقدر على خلق الشرور والآلام خيرا او شرا حسنا ولا على خلق الاجسام
المؤذيات وان القادر على ذلك فاعل آخر يسمى اهرمن ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح مثل الجهل والكذب والظلم
اذ مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنهما ومنهم عباد واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع لوجوبه لاستحالة
الاول ووجوب الثانى ومنهم ابو القاسم البلخى واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او كفر وكلها مستحيلة على الله
ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما مر تدرك
الى برهان التمانع ومنهم المعتزلة القائلون بنفى قدرة الله على افعال العباد
ومنهم الفلاسفة القائلون بان الصادر من المبدأ الاول ليس الا العقل الاول
وباقى اجزاء العالم مستندة الى وسائط واجوبة هذه الاقوال الباطلة مذكورة

فى المطولات

فى المطولات قال التفتازانى فى شرح المقاصد وقد تبين مما قررنا
بان ما سواه من الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء
بحيث لا مؤثر سواه وهذا هو مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم
انتهى اللهم كثر سوادهم وزين بالتقوى فؤادهم ولما فرغ الناظم من دليل
كونه تعالى قادرا مختارا شرع فى دليل كونه تعالى عالما وجعل الاول متبوعا
والثانى تبعا لقوته وزعمه فقال **كما استدل على علم المؤثر
من اتقان افعاله ارباب ايقان** الكاف اسم بمعنى المثل وما مصدرية
واستدل فعل ماض وعلى جار مع مجروره متعلق باستدل والمراد بالمؤثر
هو القادر المعبر عنه فى البيت السابق بذى صنع واتقان واللام للعهد وهو
اشارة الى احد وجهى الاستدلال كما ان قوله من اتقان اشارة الى الوجه الآخر
وسيأتى بيانهما قوله ارباب ايقان بالتحتانية فاعل استدل والمراد بهم
جمهور المتكلمين وبين اتقان وايقان جناس لاحق ووجه التشبيه بين
الاستدلالين كونهما عقليين وقول من قال كونهما انيين ليس بشيء لان دعوى
رجوع الاول الى الاستدلال بالاثر دعوى بلا دليل كما لا يخفى على ذوى فهم
جليل والمراد من الدليل هنا دليل اهل المعقول كما لا يخفى على من نظر الى
مصورات المحصول ومعنى البيت استدل ارباب اليقين وهم المتكلمون على
كونه تعالى عالما باتقان افعاله والمشهور فى استدلال المتكلمين وجهان الاول
انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم والثانى انه قادر اى فاعل
بالقصد والاختيار لما مر فى البيت السابق ولا يتصور ذلك الا مع العلم با
المقصود كذا فى المقاصد قال المولى وتقريره ان افعاله تعالى متقنة مشتملة على
الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى

قادرا بنفى التسلسل كما استدلوا على كونه تعالى عالما

فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس وارتباط العلويات بالسفليات وما
أعطى الحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما أعطى النحل و
العنكبوت من العلم بما يفعلان من البيوت بلا فرجار وآلة وأما الكبرى فضرورية
وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطا حسنة أو سمع ألفاظا عذبة تدل على
معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم وتوهم كفاية النظر مدفوع بالتكرار
والتكثر على أن التصور ضروري وهو كاف في المقصود انتهى هذا الاصح
من شارح المقاصد وهو الوجه الأول من الاستدلال وأما الوجه الثاني
فقد قال أيضا الثاني أنه تعالى قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مر
ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود فإن قيل قد يتصور من الحيوانات
العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في تدبير مساكنها وتدبير
معاشها كما في النحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب
مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم قلنا لو سلم
أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون
فيها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بأن يجعلها الله تعالى عالمة بذلك
أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على أن طريقة
القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام لأن عليها سؤالا
صعبا وهو أنه لم لا يجوز أن يوجد الباري تعالى موجودا يستند إليه
تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون العلم والقدرة ودفع بأن إيجاد مثل
ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فعلا محكما بل
أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار إذ الإيجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فترجح طريقة القدرة مع أنه كاف في إثبات
فترجح طريقة الإتقان إلى
المط

المصدق وقد يتمسك في كونه عالما بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة
والإجماع ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف
فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أمروا به وإن لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام
على ما صرح به الإمام انتهى وقيل الاستدلال على العلم بالأدلة السمعية
غير جائز أصلا فإن تصديق الرسل موقوف على علم أن الإله العالم
فلو توقف العلم عليه لزم الدور وأجيب بأنه يمكنه أن يدعي الرسول أن لي
ولكم إلها عالما قادرا أرسلني إليكم لأدعوكم إليه ومصدقي هذه الآيات
فإذا رأوا منه الآيات صدقوه في رسالته وفي قوله بأن لي ولكم إلها
عالما فيعلمون علم الله تعالى بإخباره من غير دور ومحذور وهذا الجواب
أحسن وأظهر من الجواب الذي أجاب به التفتازاني كما مر آنفا ثم إن علم
تعالى غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات
والمعدومات الممكنة والممتنعة وشامل أيضا لجميع الكليات والجزئيات أما
سمعا فكما في قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة إلى غير ذلك
وأما عقلا فلأن المقتضي للعالمية هو الذات إما بواسطة المعنى الذي هو
العلم على ما هو رأي الصفاتية وهو الحق وبدونها على ما هو رأي النفاة والمقتضي
للمعلومية هو إمكانها ونسبة الذات إلى الكل على السوية فلو اختصت عالميته
بالبعض دون البعض لكان ذلك بمخصص وهو محال في حقه تعالى لامتناع
احتياج الواجب في صفاته وسائر كمالاته إلى المخصص لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق ثم المخالفون في هذا الأصل فرق منهم من قال يمتنع علمه تعالى
بعلمه

بنفسه ومنهم من قال لا يعلم ما لا يتناهى ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بذاته
ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بغيره وأدلة كل واحدة من هذه الأقوال
الباطلة وأجوبتها من طرف أهل الحق مذكورة في المطولات والمشهور من
مذهب الفلاسفة أنه يمتنع علمه تعالى بالجزئيات من حيث كونها جزئيات
زمانية يلحقها التغير لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وذلك يستلزم
تغير الذات وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته والتحقيق أنه تعالى
يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة
ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل يكون ثابتا أبد الدهر كالعلم بالكليات
وإلى هذا التحقيق في الجواب عن شبهة الفلاسفة أشار الناظم رحمه الله
بقوله وعلمه بالزمانيات قاطبة لا يقتضي فيه توقيتا بأزمان
قوله وعلمه مبتدأ مصدر مضاف إلى فاعله وهو الضمير الراجع إلى المؤثر
المذكور في البيت السابق والباء في قوله بالزمانيات صلة العلم والموصوف
محذوف أي بالمعلومات المنسوبات إلى الزمان نسبة المظروف إلى الظرف
ومعنى كون الشيء زمانيا أن يكون الزمان ظرفا لحدوثه ولوجوده المستمر
في زمانه المعين وقوله قاطبة اسم يدل على العموم والشمول للأزمنة الثلاثة
الماضي والحال والاستقبال ومعناه مجتمعة وهي حال من الزمانيات أي حال
كون تلك الزمانيات جامعة وشاملة للأزمنة الثلاثة وقوله لا يقتضي
بمعنى لا يستدعي وفاعله راجع إلى العلم والجملة خبر المبتدأ وضمير فيه راجع
إلى المعلوم الدال عليه المعلومات الدالة عليها الزمانيات وهو متعلق بقوله
توقيتا قدم عليه للضرورة ولفظ في بمعنى اللام ومعنى التوقيت التحديد
والتقييد أي لا يقتضي ذلك العلم تحديدا وتقييدا له أي المعلوم الزماني
بزمن

بزمن من الأزمنة الثلاثة لأن علمه تعالى منزه عن الأزمنة كما أن ذاته مقدس
عن الأزمنة والأمكنة لأنه تعالى خالقهما فإن الله وصفاته غير داخلة تحت حكم
الزمان فإن الداخل تحت حكم الزمان ليس إلا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة
أو دفعيا كالكون والفساد أو ما هو محل المتغير كالجسم فإن ما لا يخلو عن التغير
فهو داخل في حكم الزمان وعدم وجوده لا به فالله سبحانه وتعالى ما وقع في الزمان
ولا له طرف ولا حال فيه ما وقع في الزمان أو طرفه لأن ذاته وصفاته أزلية وخالية
عن الحوادث والزمان حادث ولا شيء من أجزاء الزمان يكون ظرفا له أو لصفته فلا
يوصف شيء من الزمان بالنسبة إليه تعالى أو إلى صفاته بالمضي والاستقبال والحضور
وحاصل شبهة الفلاسفة أنهم قالوا إنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة لأنه لو علم بالحالة
الأولى إما أن يزول عنه العلم بالحالة الثانية أو يبقى بحاله والأول يوجب التغير في ذاته
تعالى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى عنهما وبعضهم أجاب
عن هذه الشبهة بأن التغير في التعلق والإضافة فلا محذور فيه قطعا وأجاب الناظم
عن تلك الشبهة بما أجاب به شيخ المعتزلة وكثير من محققي الأشاعرة وحاصل
جوابه أن علمه تعالى لما لم يكن زمانيا أي داخلا تحت الزمان ومقيدا به بل كان
متعاليا عنه ومحيطا بالزمان كان مستمرا على حالة واحدة غير متغير بتغير المعلوم كالعلم
بالكليات فلا ينسب إليه الزمان من الماضي والحال والاستقبال فالموجودات
كلها من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى بأوقاتها وليس في علمه كان وكائن وسيكون
وإلى هذا الجواب ذهب إمامنا الأعظم في الفقه الأكبر حيث قال ويعلم الله القائم
في حال قيامه قائما فإذا قعد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه

او يحدث له علم ولكن التغير واختلاف الاحوال يحدث في المخلوقين انتهى ولما كانت الا
رادة مرادفة للرضا عند المعتزلة ولذلك قالوا ان الكفر ليس مراد الله لانه لا يرضى بيت
الكفر لعباده اشار الناظم المحقق الى رد قولهم بقوله وليس بخرج شيء عن ارادته
لكنه قطعا لا يرضى بكفران الواو عطف مسئلة على مسئلة والهاء في لكنه ضمير راجع الى الحاكم
المعبر عنه بلفظ المؤثر في البيت السابق وكذا الضماير اللاحقة وجملة يخرج شيء خبر
ولفظ شيء يشمل الخير والشر والكفر والايمان وعن ارادته صلة يخرج وضمير ارادته راجع
الى اسم ليس لانه مبتدأ في المعنى وهو الحاكم العالي فاعل يخرج ضمير مستتر راجع
الى شيء مؤخر لفظا مقدم رتبة لانه اسم ليس وتقديم الاخبار على الاسماء جائز في باب
كان واخواتها بجواز ابن درستويه في ليس خاصة غلط فاحش لا يليق للعاقل فضلا
عن الافاضل لكنه استدراك عن الكلام السابق اذ هو في المعنى مثبت فلا يرد النقض
على معنى الاستدراك وهذا البيت نظير قول الناظم في بدء الامالي مريد الخير والشر
القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال قوله قطعا ظرف زمان عامله لا يرضى وهو مبني على الضم
وعامله لا يكون الا ماضيا منفيا تقول ما رأيته قطعا اي ما رأيته في جميع الازمنة
الماضية وقد يستعمل في الاثبات نحو كنت اراه قطعا اي دائما واستعماله في المستقبل
لحن واستعمال الناظم هنا في المستقبل كان نظرا الى افعاله تعالى لا يتصف بالمضي
والاستقبال والكل سواء في افعاله تعالى خذ هذا البيان فانه مقبول عند الا
عيان ومن زعم ان استعماله هنا شاذ زعم فقال وفي البيت شذوذ آخر وهو تقديم
التاكيد على المؤكد ولا يرتكب امثاله الا لضرورة الوزن فقد خرج عن الوزن الا
والاعتدال ودخل في الخبط والضلال اذ ليس هنا تاكيد ولا
شذوذ

ولا شذوذ آخر ولا تاكيد ولا مؤكد والباء في قوله بكفران متعلق بقوله
لا يرضى والمراد بالكفران هنا جحود النعمة وهو شامل للكفر الذي هو
ضد الايمان والخروج عن الطاعات الى العصيان ولو قال لا يرضى بعصيان
لكان شموله اظهر لكن فيه تلميح الى قوله ولا يرضى لعباده الكفر فمذهب اهل
الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل ما هو كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا منصوص في الكتاب والسنة
قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي الحديث ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وايضا مذهب اهل الحق ان الرضا اخص من الارادة لكونه
عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض وخالفت المعتزلة في الاصلين الاول
لنفيهم ان كل ما اراد الله فهو كائن وان كل ما هو كائن فهو مراد له بل
الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم
الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح
وايضا خالفوا في الاصل الثاني حيث قالوا بتلازم الارادة والرضا وهذا البيت
اشارة الى اثبات مذهب اهل الحق كثرهم الله ورد قول اهل الاعتزال
خذلهم الله قال المولى الخيالي اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى تتعلق
بما كان ولا تتعلق بما لم يكن على ما روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن واتفق عليه اجماع السلف والخلف
ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى بذلك القدر اي بذلك القدر من القول وهو ان يقال
ان جميع الكائنات مرادة الله تعالى وامتنع عن القول بانه مريد الكفر والقبيح
لايهامه بكون الفسق والكفر مأمورا به ورعاية الادب معه سبحانه تعالى وجوز
بعضهم لانتفاء ذلك بقرينة حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة

ارادة الله تعالى لا تتعلق الا بالخيرات وان لم يقع واحتجوا عليه بوجوه
الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه مما يحكم بقبحه عقلا عند العقلاء وهو
الممتنع وانما يكون سفها لو انحصر المقصود في تحصيل المأمور به وليس كذلك
كما اذا اخبر المولى بعبده او اعتذر بعصيانه فانه يأمر بعصيانه بما لا يريده
وما يقال من ان الموجود هناك انما هو صورة الامر لا حقيقته فان العاقل
لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده فمردود بانه قد يطلب
ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
بذلك اصلا كما يشهد به الوجدان والثاني انه لو كان الكفر مرادا لكان بقضائه
فيجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا
بالكفر كفر والجواب ان الكفر نسبتين نسبة الى الله تعالى باعتبار فعله
ونسبة الى العبد باعتبار كسبه فوجوب الرضاء باعتبار النسبة الاولى لا
يستلزم الرضاء به باعتبار النسبة الثانية التي هي مناط الانكار والثالث لو كان
الكفر مثلا مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان خلاف مراده
تعالى ممتنع عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك جائز وانما الذي لا يقع
هو التكليف بما لا يكون متعلق القدرة الكاسبة لاستحالة عقلا او عادة كا
لجمع بين النقيضين والطيران في الهواء وفي قوله لكنه قطعا لا يرضى بكفران
رد لما قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر فلا يكون مرادا وتوجيه الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه
عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها انتهى
وحاصل الكلام في تحصيل هذا المرام ان الحسن من افعال العباد برضاء الله
وارادته وقضائه والقبيح منها ليس برضائه بل بارادته وقضائه ولقوله
تعالى

تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فالارادة والمشية تتعلق بالكل والامر والرضا
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح كذا قالوا ومما استدل المعتزلة على ان
الكفر لا يقع بارادة الله بانه لو كان كذلك لكان الاتيان به موافقة لمراد الله
فيكون طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار الناظم المحقق الى الجواب
بيت 4 عنهم فقال ليس الارادة امرا وابتغاء بل ومنه تخصيص مقدورا
بزمان ذكر لفظ ليس بناء على ان تأنيث الارادة غير حقيقي فيجوز تذ
كير عامله اذا اسند الى الظاهر قال النحاس النحوي في اعراب القرآن في سورة الروم
ناقلا عن المبرد لا يمتنع تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو اعجبني الدار وما يشبهه
انتهى او على ان الارادة مصدر في الاصل فيجوز تذكير عامله او على ان كلمة ليس
من الافعال الغير المتصرفة على ان الضرورة اوجبت ذلك والامر واحد الاوامر
لا الامور واشار اليه عطف قوله وابتغاء ويندفع به سؤال التكرار فتامل
وهو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وقيل قول القائل لمن دونه افعل
ثم اعلم ان الامر على قسمين امر تكويني وامر تشريعي ففي الاول وجود المأمور به
لازم كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولما
فالمأمور به قد يختلف عن الامر في بعض المواضع كايمان ابي جهل وكالصلوة
بالنسبة الى تاركي الصلوة والمراد به هنا هو الثاني اذ هو المتنازع فيه
وفي البيت تحريك تنوين ابتغاء بالكسر فتكون العروض مخبونة والضرب مقبوضا
ويجوز ان يكون عروض البيت مصرعة فح لا حاجة الى تحريك التنوين كما لا
يخفى على اهله وبل للاضراب وهو جعل الاول كالمسكوت عنه موجبا
او غير موجب وما بعدها في الموجب موجب بالاتفاق وفي غير الموجب
اختلاف فقيل موجب وقيل منفي والاول راجح كما اشار اليه ابن هشام

في شرح الشذور وهنا موجب ولذلك رفع وصف على انه معطوف
على محل خبر ليس لاستقامة النفي بها ويحتمل ان يكون وصف خبر مبتداء
محذوف اي بل هي وصف فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة والمراد
بالوصف الصفة اذ قد يطلق الوصف عليها وجملة يخصص صفة وصف
واسناد التخصيص الى الوصف المذكور حقيقة عرفية فقول من قال انه من
قبيل الاسناد الى السبب والمخصص حقيقة هو الفاعل على سبب وفق
الارادة ليس بشئ قوله مقدور مفعول يخصص اي كل مقدور اذ النكرة
قد تعم في الاثبات كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت والباء في قوله
متعلق بخصص والمعنى بل الارادة وصف يخصص ويميز كل المقدور
بالرجحان والوقوع فان الباء داخل على المقصور كما لا يخفى على اهل الحضور
وحاصل جواب المحقق عن استدلال المعتزلة اذ هي صح كون الاشياء بالكفر
طاعة كيف والطاعة موافقة الامر كما زعمت المعتزلة اذ هي قد يكون طاعة
وقد يكون معصية واما موافقة الامر فهي طاعة لا محالة فالامر غير الارادة
ولا يستلزم ايضا كما مر في صورة الاختبار والاعتذار ولهذا يقال
فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ثم قوله بل وصف يخصص اه اضراب
عن الحكم الاول واشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب في رد المعتزلة حيث
قالوا ان ارادة الله لا تتعلق الا بالخيرات وتقرير الرد ان جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها
المعينة من مخصص وهو الارادة على انه سيأتي من الناظم ان تعالى خالق
افعال العباد كلها من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة لان الترجيح
والتخصيص في احد المقدورين اما ان يكون بالارادة فاذا تعلق
ارادته

ان ارادته تعالى بكل ما كان من الخير والشر والكفر والايمان ولكن ارادته
لا تتعلق بما لا يكون فلانه تعالى علم بعدم وقوعه فلو تعلقت
به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا او لا يقع فيلزم عجزه
وقصوره عن تحصيل مراده تعالى عن ذلك كله علوا كبيرا كذا قال المولى
الخيالي فائدة مذهب اهل الحق ان بين الامر والارادة عموما وخصوصا
من وجه يجتمعان وينفردان كايمان ابي بكر رضي الله عنه مثلا مراد الله
ومأمور به وكفر ابي جهل وابي لهب مثلا مراد غير مأمور به وايمانه مأمور به
غير مراد له تبارك وتعالى ثم اعلم ان الخلاف في معنى ارادته تعالى
كثير والقول في تفصيله يشير مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفرق
على القول بانه تعالى لكل الممكنات مريد لكونه في ايجادها وخلقها فاقول
فعند الجبائية هي صفة زائدة قائمة بنفسها لا بمحل وعند الكرامية
صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار النفس الذات وعند النجار هي كون
الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبي ارادة لفعله علمه به ولفعل غيره
امره به وعند محققي المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وعند الحكماء
والفلاسفة هي العلم بالنظام الاكمل والحق عندنا كما قال السعد انها صفة
شأنها التخصيص قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر
الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي
بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج
الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات ويبتني

ويبتني على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين وعلى السواء بخلافها
والعلم ان مطلق العلم نسبة الى الكل على السواء والعلم بما في الفعل من المصلحة
او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع الوقوع
المتأخر عنها وانما قلنا يبتني لان السعد قال الحق ان مغايرة الحالة التي نسميها
بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية كذا قاله اللقاني ولما بين
رحمه الله المحقق حقيقة الارادة في المصراع الثاني بانها صفة من شأنها تخصيص
المقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها المعينة من غير توقف في ذلك
على شيء آخر بل يكفي مجرد تعلق الارادة مرجح للفعل من غير تخيير باعث آخر كما زعم
قوم اشار الى دليل هذا المدعى بالتمثيل والتنظير على سبيل التنبيه والتنوير فقال
يجوز ترجيح ما ينفي ترجحه كفى اناءين من ماء لعطشان قوله ترجيح فاعل
يجوز وهو مضاف الى ما الموصولة وينفي بصيغة المجهول صلة ما واراد بما ينفي
ترجحه ما يساوي طرفاه اما بالنظر الى ذاته كالممكن فانه يساوي وجوده وعدمه
وانما الترجيح بصفة الارادة كما مر بيانه او صفة الارادة هي المرجحة فالترجيح
بالا مرجح من الفاعل المختار جائز عند المتكلمين واما الترجيح بلا مرجح فغير
جائز بالاتفاق فاوردوا للاول مثالين مشهورين احدهما العطشان احد
الاناءين المتساويين من كل الوجوه والثاني ترجيح الهارب من سبع ونحوه
احد الطريقين المتساويين في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فالناظم
رحمه الله اكتفى باحدهما فقال كفى اناءين من ماء العطشان اي ترجيح الارادة
من الفاعل المختار كترجيح حاصل العطشان احد الاناءين المملوءين من الماء
وليس هذا من ترجيح الممكن في حد ذاته من غير مرجح كما يشهد به الذوق السليم
ويحكم بذلك بداهة العقل وبالجملة الفرق بين الموجب والمختار ضرورية
بالجملة
وما ذكر

وما ذكره من المثالين تنبيه على ذلك وقال المولى الخيالي هذا البيت
تثبيت لما سبق من كون الارادة صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع
في اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة
عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه يرجح احد المتساويين على الآخر
بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له اناءان مملوءان من ماء واحد
فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد
النفع او ميل تابع له انتهى قوله من ماء متعلق بمحذوف هو صفة اناءين
ولام العطشان متعلق بترجيح المقدر كما صورناه وجر عطشان للضرورة
ولما فرغ الناظم من الصفات الذاتية المتفق عليها بين الماتريدية والاشعرية
اراد ان يشير الى الصفة الفعلية التي هي التكوين وهي المختلف فيها بينهما
بيت
فقال تكوينه ازلي لا زمان له لكن مكونه في الوقت والآن
التكوين مصدر بمعنى الايجاد والاحداث وضميره راجع الى الله تعالى
والازلي منسوب الى الازل وهو استمرار الوجود في ازمنة مقدورة غير متناهية في جانب الماضي كما ان
الابد استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل والازلي ما لا يكون مسبوقا بالعدم والابدي
ما لا يكون منعدما وقيل هو الذي لا آخر له وقيل الموجود على ثلاثة اقسام لا رابع لها
فانه اما ازلي وابدي وهو الله وصفاته او لا ازلي ولا ابدي وهو الدنيا او
ابدي غير ازلي وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فتكوينه
تعالى ازلي وابدي كما قال الامام الطحاوي واما تخصيص الناظم ازليته فللرد
على من زعم حدوث التكوين قوله لا زمان له تأكيد للحكم الاول وقوله لكن مكونه
استدراك عن الحكم السابق والمكون بفتح الواو الموجود والمخلوق والوقت
فيه من الزمان وفي القاموس الوقت المقدار من الدهر واكثر ما يستعمل في الماضي

انتهى والآن الوقت الذي انت فيه ظرف غير متمكن وقع معرفة وليس الالف واللام
فيه للتعريف لانه ليس له ما يشركه كذا في القاموس وقال ابن هشام في شرح
الشذور والآن اسم لزمن حضر جميعه او بعضه فالاول نحو قوله تعالى الآن
جئت بالحق وفي هذه الآية حذف صفة اي بالحق الواضح ولولا ان المعنى
على هذا لكفروا بمفهوم هذه المقالة والثاني نحو قوله تعالى فمن يستمع الآن الآية
انتهى والآن هنا محمول على المعنى الثاني اذ وجود المكون اما تدريجي فيكون
في الوقت والزمان او دفعي فيكون في الآن قال المولى الخيالي ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي ومن تبعه الى ان التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة
على السبع المشهورة وذهب الاشعري الى انه من قبيل الاضافات التي لا تحقق
لها في الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو الاول انه
مكون الاشياء وهو لا يتصور بدون التكوين ولا بد ان يكون ازلية لاستحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بانه مبناه على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع
والثاني انه تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ فلو لم يكن ازليا
لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح له ما في السموات والارض
ولا يلزم ان يكون فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية جارية
في ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بالتكوين الا هذا ورد بانه
يرجع الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد وقوله لكن مكون
بفتح الواو اسم مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده في
الوقت والزمان والا ففي الآن واما التكوين فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور
دخوله تحت الزمان والآن قطعا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب الاشعري
من ان التكوين ازلي لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه
وايضا

وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء
عن الصانع ومنهم من قال ان اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق
ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا انتهى وقال بهاء الدين
زاده في شرح الفقه الاكبر ان التكوين اثبته الشيخ ابو منصور الماتريدي واتباعه
ونقلوا اثباته عن المتقدمين الذين كانوا قبل الشيخ الاشعري وقال بعض الفضلاء
ان الشيخ ابا منصور الماتريدي اخذ كون التكوين غير المكون من كلام امامنا الاعظم
والهمام الاقدم في الفقه الاكبر حيث قال وقد كان الله خالقا في الازل ولم يخلق
الخلق وكلا الامامين اعني الشيخ ابا منصور والشيخ الاشعري وان كانا من ائمة
الهدى الا ان الشيخ ابا منصور لكونه متأخرا بزمان عن الاشعري كان الحق معه فيما
خالفه فيه اذ لم يخالف الامام اي فيه قبحا ومخالفة للحق عن علم ويقين لا عن عناد
وتعصب او ظن وتخمين فانهم ائمة الامة اختارهم الله تعالى لعباده الطالبين
للحق فهم هداة عن السلوك الى مسالك سفهاء الدين ممن يعتقد بغرضه العلماء وارباب
النقص انتهى ولما اثبت الناظم رحمه الله صفة التكوين المختلف فيها عاد الى اثبات
صفة الكلام فقال كلام الله صفة نفسية فيها تمنان عن اخرس او عن حيوان
وكان المناسب تقديم اثبات الكلام على التكوين ليكون بيان الصفات المتفق عليها
على وتيرة واحدة الا انه اورد التكوين عقيب الارادة لمناسبة خفية وهي ان الترجيح
يقتضي التكوين قوله كلام الله صفة مبتدأ وخبر اي نعتقد كلام الله صفة قائمة ثابتة
في ذاته نفسية اي منسوبة الى نفوسنا مضمرة في قلوبنا قال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة
زورت في نفسي مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضي الله تعالى عنه وقال
الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي هو
المعنى القائم ان الكلام بالنفس المعبر عنه بالالفاظ التي تسمى بالكلام الحسي

لا ملكة على التكلم كما توهم والتاء في هو ذوقيها فاء الفصيحة والباء سببية
اي اذا كان كذلك فبسبب هذه الصفة يمتاز صنف الانسان عن صنف الاخرس وهو
الذي منع عن الكلام اللفظي خلقة وفيه نظر لان امتياز الانسان عن الاخرس
انما يكون بالكلام اللفظي لا بالنفسي اذ الكلام النفسي على ما مر هو المعنى
القائم في النفس وهو موجود في الاخرس كيف لا وهو معبر عما في ضميره
من المعنى باشارته المعهودة او بكتابته المقصودة اللهم الا ان يرجع
ضميرها الى الكلام مطلقا نفسيا كان او لفظيا على طريق الاستخدام ويكون
تانيث الضمير باعتبار المقالة وكلمة او بمعنى الواو والعجم بفتح الاول العين
وسكون الجيم جمع اعجم كاحمر وحمر وهو الذي لا يقدر على الكلام اصلا لا لفظا
ولا نفسيا واما في نحو بعير اعجم من الحيوانات والمفهوم من كلام الخيالي هنا
انه من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة وفيه شيء فتامل ويحتمل ان يكون
المعنى بجنس كلامنا صفة نفسية وبعضه حسية فبها اي بسبب صفة الكلام
مطلقا نمتاز عن الاخرس اذ ليس له كلام لفظي وان كان له كلام نفسي ونمتاز
ايضا عن الحيوانات العجم لانتفائهما عنهم فيكون من قبيل عطف المعطوف
وهو شائع كثير في كلام البلغاء خصوصا في قصائد الادباء والحاصل
ان الكلام الذي يتصف به الحادث على ضربين نفسي ولفظي فالنفسي ليس
مركبا من الحروف والاصوات وان حصل له تبدلات وتغيرات بالتقدم
والتاخر بين الحالات واللفظي مركب من الحروف والاصوات وكلا
الضربين موجود في نوع الانسان مفقود في العجم من الحيوانات والاول
موجود في صنف الاخرس من الانسان والمعتزلة حصروا الكلام في نوع
واحد وهو مركب من الحروف والاصوات وانكروا الكلام النفسي الذي

ليس

ليس بحرف ولا صوت فرد الناظم قولهم بهذا البيت ومقصوده بذكر الكلام النفسي
في اثناء هذا هنا النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في المركب من الحروف
والاصوات لا قياس الغائب على الشاهد كانه قال لهم ينتقض
حصرهم ذلك بكلامنا النفسي فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت
واذا صح ذلك منا فكلام الله تعالى ايضا ليس بحرف ولا صوت يعني المشترك
بينهما ليس الا في هذه الصفة السلبية وهي ان كلام مولانا عز وجل ليس
بحرف ولا صوت كما ان كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت اما حقيقة كلامه
فمباينة لحقيقة كلامنا مباينة كلية فاعرف هذا فقد زلت هنا اقدام
الاقوام من الذين لم يؤيدوا ولم ينوروا بمشكاة الكلام كذا قاله في الدرة الفاخرة
هذا هو البيان الذي به دفع الاشكال والعلم عند الله الكبير المتعال
وقال المولى الخيالي يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما تسمى
كلاما مجازا تسمية الدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل في قوله ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وتقديم الظرف اعني قوله فبها
للحصر اي امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطن واما اللفظي
فربما يصدر عنها ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية
كذلك يكون نفسية بهما نمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم فالقصر على الاول
قصور ولا نكتة من الظاهرين انتهى اقول مراد الخيالي ان الكلام الحاصل
منا على قسمين صفة نفسية وصفة حسية فاطلاقه على الاول به حقيقة
وعلى الثاني مجاز تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل فالمعتبر هو الحقيقة
وبها فقط نمتاز عن الحيوانات العجم واما اللفظي فربما يصدر عنها كما يصدر
عنا فلا نمتاز به عنها واما امتيازنا عن الاخرس فلا يحصل الا بالكلام
المجازي فعلى هذا البيان يكون في عبارة الناظم قصور ويحتمل ان يكون

مراد الناظم ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية فينهاى بصفة
الكلام مطلقا تنازع الاخرس والحيوانات العجم في القصر على البيان الاول
قصور وعدم شمول الامتياز عن الاخرس فلا تكن ايها الطالب للحق من
القاصرين فتكون من الخاسرين ويمكن ان يقال ان مراد الناظم رحمه الله تعالى
من الكلام النفسي هو مبدأ الكلام وذلك مفقود عن الاخرس بالانزاع
ولا كلام كما صرح به بعض الافاضل في تحرير هذا المقام فلا حاجة
الى الحذف والاستخدام والعلم عند الله العلي العلام فائدة اعلم ان العلماء
اختلفوا فمنهم من جعل كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا
في النظم المؤلف الكريم ومنهم من جعله مشتركا بينهما لا يتفرق لاحدهما الا
بقرينة او بغلبة استعمال ورد الاول بوجوه وصوب الثاني ووجود
الرد والتصويب مذكورة في شرح الجوهرة ثم ان المعتزلة حصروا الكلام
في نوع واحد وقالوا ليس وراء الكلام الحسي معنى قائم بالمتكلم الا العلم
في الخبر والارادة في الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما اشار الناظم
الى جواب ذلك بعد نقض حصرهم فيما هنالك بقوله فليس علمك
شيء او ارادته لفرقها بافتراق عنه وجدانا
الفاء جواب شرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم الذي سبق فاعلم
ان كلامنا النفسي ليس علما من علومنا تصوريا كان او تصديقيا ولا
ارادة من اراداتنا خيرا او شرا واسم ليس ضمير راجع الى الكلام النفسي
وعلما خبره وبشيء متعلق بقوله علما واو بمعنى الواو وارادته عطف على علما
والضمير الراجع الى شيء واللام في قوله لفرقها علة النفي وهذا الضمير راجع
الى الكلام باعتبار كونه صفة او باعتبار المقالة اذ الكلام النفسي يعبر
عنه

عنه بالمقالة وقول الشارح العالي ويحتمل ان يرجع الى الثلاثة والا
ضافة للعموم اي لفرق كل منها عن الاخرس واما ارجاعه الى الارادة وان كان قريبا
فبعيد معنى كما لا يخفى فلو كان لفرقه لكان اظهر انتهى غلط فاحش من
وجوه اما اولا فلان ارجاع الضمير الى مجموع الثلاثة يقتضي ان يكون هنا امر
رابع حاصل بفرق مجموع هذه الثلاثة عنه وثانيا ان لفظ كل موضوع
لصحة الانفراد كما قرر في الاصول واخلا انه لا ينفك عن الاضافة لفظا
او تقديرا فيصير معنى قوله اي لفرق كل منها لفرق كل واحد منها فيرجع الضمير
الى الواحد من الثلاثة لا الى الثلاثة فيكون مناقضا في كلامه وثالثا ان
ارجاع الضمير الى الارادة فقط لا يحتمل اصلا فضلا ان بعده ولربعا ان قوله
لكان اظهر غلط ايضا اذ لا يستقيم الوزن مع الا باشباع الهاء وهو تكلف
في النظم فكيف يكون اظهر فتأمل ولفظ الفرق مصدر فرق وفرقانا من باب
نصر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اي لفرقنا اياها عن العلم والارادة
والباء في قوله بافتراق متعلق بالمصدر والافتراق بمعنى الفرق وتنوينه
للتعظيم اي بفرق عظيم والوجدان هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما
يسمى وجدانا لوجوده في الباطن وحاصل هذا البيت ان الوجدان يشهد
بمغايرة كلام الله النفسي لعلمه وارادته تعالى كما يشهد بمغايرة كلامنا
النفسي لعلمنا وارادتنا المغايرة رقتنا عنها فيمن يخبر عما يعلم خلافه وبأمر
لمن يريد اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله
مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم وقال المولى الخيالي
استدل القوم على كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه ودفع بان الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته وان الله لا يخبر

الاعم علم فلا يتم القياس وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يأمر عبده
عند مخالفته او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده منه كامر وقيه وكما كان حال الشرع
ما ترى احال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد بمغايرته للعلم
والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة فلانها الصفة المخصصة لاحد
والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته للعلم فظاهرة اذا كان العلم اضافة بين
العلم والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة
مغايرة للصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلا
سفة فهما متحدان لما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري
والباطني اعني ادراك الكليات والادراك مطلقا فقد ظهر ان النزاع
في انه العلم او غيره لفظي ينشأ من عدم تحرير محل النزاع انتهى ولما كان
من جملة شبهة المعتزلة انهم يقولون انكم تعترفون باختلاف لغات الكتب
السماوية وكثرتها وتعترفون ايضا امتناع التغير والتكثر فيما يقوم بذاته
تعالى ولا شك ان ذلك الاختلاف والكثرة يقتضي الاختلاف والكثرة
في صفة الله اجاب الناظم رحمه الله عن هذه الشبهة فقال لا يقتضي ٤
خلق نفسي وكثرته خلق اللغات كالانجيل وفرقان قوله خلق
نفسي تركيب اضافي منصوب على انه مفعول لا يقتضي قدم على الفاعل
وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة وقوله وكثرته بالنصب عطف
على المضاف وضميره يرجع الى المضاف اليه ولفظ [illegible]
وضمير [illegible] اليه ولفظ الخلق في الموضعين مصدر مبني
للمفعول ولفظ الكثرة المضاف الى ضمير اللغات محذوف بقرينة السابق
اي خلق اللغات محذوف بقرينة السابق اي خلق اللغات مخلوقة مع كثرتها كالانجيل
وكثرتها

وحوله

كالانجيل وفرقان مثلا لا يقتضي كون كلام الله النفسي مخلوقا ولا كثيرا بل
هو معنى واحد قائم بذاته كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان
من التعلقات الحادثة لا يوجب ويقتضي الكثرة والتغير في مبدأها ثم
اعلم ان الكلام النفسي قديم ازلي مثال علمه تعالى في وجوب تعلقه
بالواجب والممتنع والممكن الجائز وفي وجوبه وحدته وفي عدم تناهي
متعلقاته ووجوبه وحدته مذهب المحققين من اهل الحق لانهم
قالوا ان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر
وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد ازلي يتعلق بجميع المتعلقات كما في
سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وحاصل
ما قالوا ان الكلام الازلي صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كقيام العلم
بها وهو المنزل المعجز للبشر وهو الثابت في اللوح المحفوظ وهو الذي
اوحى به الملك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو التوراة المنزلة على موسى
عليه السلام وهو الانجيل المنزل على عيسى عليه السلام وهو زبور
داود عليه السلام وصحائف ابرهيم وآدم وشيث ونوح عليهم صلوة
الله وسلامه وهو صفة واحدة لم تزل ولا تزال ولا تبدل ولا تغير
عما هي عليه في حق الله وانما الكثرة والاختلافات في مظاهرها ووجوداتها
بحسب القوابل المختلفة ونظير ذلك تشكل الملك في صور مختلفة في ان واحد
من غير خروج عما هو عليه من الحقيقة الملكية وكذلك تشكل الجن واهل
الكمال من الانس كالابدال في ان صورة شاء ومع بقاء حقيقتهم على ما هم
عليه من غير تبدل ولا تغير وفهم هذا اصعب جدا على القاصرين كذا
في المطالب الوفية شرح العقائد السنية هذا البيان هو المناسب للمقام

لا باظهار المعجزات كما قيل غيره وخالفهم ايضا في تعميم الجواب حيث قال والشرع
ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته اعجاز قرآن يعني ان الكتاب
والسنة نطقت بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشرعية لما
لم يتوقف صحتها ودلالتها على انه تعالى متكلم صحت دلالتها عليه وثبت
بها كونه تعالى متكلما من غير دور اذ التوقف من طرف الكلام لا من طرف الشرع
فلا دور قطعا ولا احتياج الى الدليل العقلي لضعفه بالنسبة الى الدليل
الشرعي كذا قاله بهاء الدين زده في شرح فقه الاكبر فالظاهر ان الناظم المحقق
اراد بالشرع الادلة الشرعية على الاطلاق وان امكن تخصيصه بالاجماع ومعنى
قوله ليس بفرع للكلام ليس بموقوف لثبوت الكلام لان الموقوف فرع للموقوف
عليه واذا لم يتوقف الشرع على ثبوت الكلام فاثبات الكلام بالادلة الشرعية
لم يكن دورا وفي لفظ الشرع والفرع جناس لاحق واراد النفسي بالكلام كما
هو المناسب للمقام وقول الشارح العالي الظاهر ان يحمل على الاطلاق
ولو عين اللفظي لم يكن بعيدا بعيد فتامل واللام في قوله لما علة للحكم
السابق وكلمة ما موصولة حرفي ويكون مع تاويل المصدر واللام في لاثباته
متعلقا بقوله يكفي ومعنى البيت ليس ثبوت الشرع موقوفا على معرفة صفة الكلام
لكفاية صفة الكلام اعجاز القرآن في اثبات الشرع من غير حاجة الى كونه تعالى متكلما
فلا يلزم الدور وقال المولى الخيالي لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام
ان يراد النفسي بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات
مطلقا فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما التفت الى اعجاز القرآن
وجعله كافيا في ثبوته لانه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك ان تحمل على الحصر
بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف فانما يتوقف
على اعجاز

على الارادة وكونه مخلوقا لا على كونه تعالى متكلما به وكونه قائما به وانه ليس من تاليف
المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور واثبات الاعلى بالادنى
كما وعدنا فيما سبق انتهى قوله اصلا اي على نفسه ولا على اعجازه على تقدير كونه
الاعجاز القرآن باعتبار المعنى قوله مطلقا اي من غير توقف على اعجازه بطريق
المتكلم قوله وانما استند الى اعجازه القرآن يعني ان الشرع يتوقف على اعجاز القرآن في
اظهار المعجزة مطلقا والناظم استند الموقف الى اعجاز القرآن وحصر به وجعله
كافيا في ثبوت الشرع لكونه اظهر المعجزات واظهر الدلائل قوله واثبات الاعلى
بالادنى المراد بالاعلى الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى و[illegible]
وبالادنى الكلام اللفظي الحادث قوله فيما سبق اي في شرح قوله حي لجميع عالم
شاء الى حيث قال هناك وسمع من المولى المحقق كلاما فيه دقة وغرابة
سنرفع حديث الدور وغيره ولما فرغ الناظم رحمه الله تعالى من مباحث الصفات
الثمانية وما يتعلق منها شرع في مسئلة الرؤية وعطفها على المسائل السابقة
فقال ورؤية الله بالابصار واقعة للمؤمنين ولكن لا بجهات الرؤية ٤
مصدر مبني للمفعول بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر صفة المرئي لا مصدر
مبني للفاعل صفة الرائي كما توهم الشارح العالي والباء في قوله بالابصار متعلق
بالرؤية والابصار بفتح الهمزة جمع بصر وهو محل الذي يخلق الله فيه الابصار عادة
عند وجود شرطه والتصريح فيه تحرير لمحل النزاع بين المختلفين وقوله واقعة خبر
المبتدأ والوقوع هنا بمعنى الثبوت اي ثابتة بالدلائل النقلية واما نفس
وقوعها فانما يكون في الدار الآخرة ويؤيد ما قلنا قول الجزائري شفوية الالهية
فرؤية الله بالابصار ثابتة دليلها محكم القرآن فيه تلى وفي الصحيح من الاخبار
بعضها اجماع من دون مختلف في العصر الاول ثم الرسول كليم الله ب[illegible]

والمطابق لمذهب اهل الكلام قال صاحب المقاصد المذهب ان كلامه ازلى
واحد يتكثر بحسب العقل انتهى وظاهر كلام المولى الخيالى هنا يشير الى انه
جعل قول الناظم رحمه الله خلق نفسي مرفوعا فاعلا لا يفتقر وقوله خلق
اللفات مفعولا على عكس ماذكرناه فيكون هذا البيت بيانا للبيت السابع
وهو قوله كلامنا منه نفسية فيها اه وعبارة الخيالى هكذا اقول هو زيادة
تثبيت للكلام النفسي فان واحدا منا قد ياخذ القلم فى يده ويملى الالواح والصحف
من حديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم
اللفظ لكنه عند المعتزلة حيث قالوا لو كان لله تعالى كلام نفسي لكان له كلام
لفظي والتالى باطل والمقدم مثله وهذا البيان من الخيالى هو المناسب لسياق
الكلام فى المال واللائق لمنبع الفهم والخيالى والى هنا حكاية عجيبة وقصة
غريبة وهى انى لما شرحت قول الناظم رحمه الله لا يفتقر اه اعترضت على بيان
المولى الخيالى فى هذا البيت حيث قلت وهذا البيان من الخيالى ليس بوجه موجه
وان صدر ممن هو عالم نبيه وهذا هفوة من الخيالى لا يليق بشان العالى ولكنه
قالوا الكامل عالم هفوة ولكل صارم نبوة انتهى كلامى وعرضت هذا الاعتراض
على بعض الفحول فلم يرض لهذا المحصول فقال ان المولى الخيالى لم يخطب
وشان عالى فغير العبارة المسطورة الى ما شئت التعظيم ومامن بغير التقحيم فغيرت
العبارة الى ماحررت فى الشرح وهى قولى وهذا البيان من الخيالى المناسب
لسياق الكلام فى المال واللائق لمنبع الفهم والخيالى وبعدما غيرت العبارة
الى ماحررت فى الشرح وهى قولى وهذا البيان من الخيالى المناسب لسياق الكلام
فى المال واللائق بمنبع الفهم والخيالى وبعدما غيرت العبارة الى ماترى
نمت فى نعالى فرايت فى منامى حالى فى رجلان احدهما فى هيئة عالم كبير ذي
شان والاخر فى هيئة تلميذه الخادم له فى كال ان وهما قد دخلا على وانا فى حجرة

من

من الحجرات فتقدم العالم الكبير فجلس فوق مخ وتكبر على والكا وعلى وسادة
وصغرنى فى هيئة التوراية فكان ينظر على بعين الحقارة وحصل لى انفعال من
ذلك ولحقتنى خجالة فيما هنالك فشرعت فى نفسى فلم يلتفت الى وجهى
وانى فانتبهت من ذلك النوم وعرفت صورة لسانى عن هؤلاء القوم وانهما
تكلم فيهم بعد اليوم ثم اعلم ان دليل صفة الكلام كدليل صفة السمع والبصر
وهو العقل والنقل وقد سبق بيان الدليل العقلى والنقلى فى قول الناظم فى السمع
والبصر عالم شاء اه ونقلنا هنالك ان الدليل الشرعى فى هذه الثلاث اقوى من الدليل
العقلى ووجهه مذكور فى المطولات وقد ذكرنا هنالك انفا ان الدليل الشرعى
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع اى اجماع الانبياء والرسل وكذا اجمع المسلمون
على صفة الكلام وان اختلفوا فى تفسيره قال المقرى فى حاشيته السنوكى قيل الاستدلال
على الكلام بالاجماع اولى من الاستدلال عليه بالكتاب والسنة لان ذلك
يشبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام انتهى اقول ان اهل الكلام اوردوا
على الاستدلال بالاجماع ايضا سؤالا وجوابا حيث قالوا فان قيل صدق الرسل
يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق وهو كلام خاص له تعالى فيدور قلنا
لانم توقفه على اخباره تعالى بل يتوقف على اظهار المعجزة على وفق دعواه فان
ظهار المعجزة يدل على صدق الرسول ثبت الكلام بان يكون الكلام من جنس كا
القران اولم يثبت بان كانت شيئا اخر وحاصل جوابهم ان صدق الرسول
لا يتوقف على اخباره بانه صادق بل يتوقف على اظهار المعجزات مطلقا سواء
كانت قرانا او غيره فلا يلزم الدور فى اثبات الكلام بالشرع وهو ظاهر فا
الناظم رحمه الله سلك فى جوابه مسلكا غريبا لم يسلك اليه احد غيره فانه جعل
لفهم فى تخصيص اثبات الشرع باعجاز القران الذى هو اشهر المعجزات

لو لم يجز فصلم يرغب ولم يسال ويحتمل ان يكون واقعة بمعنى واجبة لان الوقوع
يجى بمعنى الوجوب قال الله تعالى واذا وقع القول عليهم ويؤيده قول اهل
الكلام ان الرؤية جايزة فى العقل واجبة بالنقل والظاهر ان اللام فى قوله للمؤمنين
متعلق بالرؤية ويجوز تعلقه بواقعة والمراد بالمؤمنين من اتصف بالايمان
عند الموافات اى الموت سواء كلف به بالفعل او كان صالحا للتكليف فيدخل فيه
خاص الملائكة ومؤمن الجن والامم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين لم يكن لهم
البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن النقت بالتوحيد من اهل الفترة لانه ايمان
صحيح كذا قاله اللقانى واحترز بالمؤمنين عن الكفار فانهم لا يرون ربهم
يوم القيمة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لان رؤيته تعالى
من اعظم الكرامات والتشريف والكافر ليس اهلا لذلك فتقييد الحكم بالمؤمنين
الابرار لاخراج الكفار الفجار فيكون قول الناظم لكن لاعميان تصريحا بما علم ضمنا
لكمال الايضاح فى البيان او المراد بالعميان الكفرة اهل الطغيان الذين يستحبون
العمى على الهدى وحسبوا انهم خلقوا عبثا وسدى وعميان جمع اعمى كحمران جمع احمر
يقال رجل عمى القلب اى جاهل لا يعرف شيئا وقوم عمون اى جاهلون فكان
كل جاهل من غير عكس وفى هذا البيت صنعة طباق من وجهين فتامل وفيه
تلميح الى قوله تعالى من كان فى هذه اعمى وفى الاخرة اعمى ثم اعلم ان فى هذا المقام اربعة
مباحث المبحث الاول فى تفسير الرؤية وفى بيان محل النزاع وفى ان الرؤية الله
من المتشابهات فالرؤية فى الاصل ادراك المرئى بالعين يتعدى الى مفعول
واحد فمعنى رؤية الله تعالى بالابصار ادراكه تعالى على ماهو عليه بحاسة
البصر كما ذهب اليه الاشعرى حيث قال ان الرؤية عبارة عن الانكشاف
التام فيكون على طبق المنكشف فى التكيف والتجرد عنها انتهى فالمصدر

على الاول

على الاول مبنى للفاعل وعلى الثانى مبنى للمفعول وهو المراد هنا لما مر انفا
اليه سابقا ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا فى
ارتسام صورة من المرئى فى الباصرة او اتصال شعاع خارج من الباصرة بالمرئى
او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع فى انا اذا عرفنا الشمس بحد
او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق
الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميه
الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا يتعلق عادة الا بما فى جهة ومكان
مخصوص فهل مثل هذه الحالة الادراكية يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة
وان يتعلق بذات الله تعالى منزه عن الجهة والمكان فاحالت المعتزلة بناء على
ان ماذكرنا شروط عقلية للرؤية وجوزناه نحن واصحابنا من اهل السنة رضى الله
تعالى عنهم بناء على ان ماذكر شروط عادية لها فيصح ان تتخلف الرؤية عنها وايضا
نحن نقول ان اصل رؤيته تعالى فى الاخرة ثابت فى الكتاب والسنة الا
انها متشابهة من حيث الجهة والكمية والكيفية فنثبت ما اثبته النقل وننفى
ما ينزهه العقل والتشابه فيما يرجع الى وصف الذى يمنعه العقل لا يقدح فى العلم
بالاصل المطابق للنقل كذا قاله على القارى فى شرح فقه الاكبر وهكذا على
البزدوى فى اصول الفقه وشمس الائمة السرخسى ايضا كذلك المبحث الثانى
فى دليل جواز الرؤية فى الاخرة عقلا قال الامام السنوسى فى شرح الجزائرية
واما الاستدلال على جوازها من طريق العقل فلانه لا شك ان العقل اذا خلا
ونفسه لم يحكم باستحالة رؤيته تعالى بل يجوزها ما لم يقم له برهان دال على الاستحالة
ولم يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه وما تذكره المبتدعة فى ذلك من الموانع
تمويهات لا يصح شئ منها البتة ثم قال وقد زاد اهل الحق فى هذا الدليل العقلى

بأن قالوا انا نقطع برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهو
اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينها والحدوث
عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن صحة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في علية الرؤية اذ هو لا يرى ولا مناسبة بينه وبين
اصلا فتعين ان المصحح للرؤية هو الوجود وهو امر مشترك بين
المولى جل وعلا وبين غيره فيصح ان يرى تبارك وتعالى ولهذا
يصح عندنا ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
والعلوم والارادة وغير ذلك وانما لم نرها لان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا لان رؤيتها ممتنعة ايضا فلان الرؤية لما قام
البرهان العقلي على كونها عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم بالعلم لا
سيما ان قلنا ان الرؤية من جنس العلوم كما قال به الاشعري وتحقق بطلان
كون الرؤية بانبعاث الاشعة وبطل ما ادعوها من الجهة والقرب والبعد
صح قطعا ان تتعلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة ولا صورة كما صح
تعلق العلم القائم بقلوبنا بذاته تعالى كذلك وللمتأخرين اعتراضات على ما
سبق من تعليل الرؤية بالوجود واجوبة يطول ذكرها وقد اغنى الله تعالى
عن ذلك بيسره فلا حاجة الى تطويل الكلام في شأنه وبالله التوفيق انتهى
ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي نحن لا نثبت صحة الرؤية بالدلائل
العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث ونتكلم على تأويلات
الملحدين واختاره الامام الرازي في الاربعين وايضا قال السعد
والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي المبحث الثالث في دليل وقوعها
عقلا

عقلا ونقلا اما عقلا فقد مر في المبحث الثاني ولا مدخل للدليل
العقلي في الوقوع واما نقلا فمن الدليل القرآنية قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر ان تعدى بحرف الى كان ظاهرا في
معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد النظر الى الوجه الذي
هو محل الباصرة وقد صح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فسره
بذلك ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اذ وقع في الحديث
تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر اليه ومنها قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك لان فيه تحقيرا لشأن الكفار وتخصيصا لهم
بكونهم محجوبين عن الواحد القهار فيلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين
وهو المعنى بالرؤية والحمل على انهم محجوبون عن ثوابه ورحمته مجاز خلاف
الظاهر لا يحمل عليه الا لضرورة داعية اليه ولا ضرورة ومنها
قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم فسر بالرؤية وسياق
الآية وخصوص اللفظ يشهد لذلك ومنها قوله تعالى ارني انظر
اليك الآية ووجهه ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عليه السلام
وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو على
الانبياء محال وايضا انه تعالى علقها على استقرار الجبل الذي هو ممكن
في نفسه فكذا ما علق عليه واما دليلها من السنة فقوله عليه السلام انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور رواه احد و
عشرون من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم ووجه التشبيه بالقمر هاهنا
اشار اليه في آخر الحديث من عدم تضرر بعضهم ببعض وقت الرؤية
اما الجهة الجسمية والاشارة الحسية ولوازم ذلك فغير مقصود بالتشبيه

لانها مستحيلة في حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية
فيما ذكر لا المرئي بالمرئي واما دليلها بالاجماع فلان الامة قبل ظهور اهل
البدع كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وعلى ان الآيات الواردة في
ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت اقاويلهم الباطلة وتأويلاتهم العاطلة
ومعلوم ان الاجماع المعتبر هو اجماع القرون الثلاثة الماضية المشهود عليهم بالصدق
والامانة فلا يقدح مخالفة اللاحقين اجماع السابقين وهذه الادلة السمعية
كما دلت على وقوع الرؤية دلت على جوازها اذ الوقوع مستلزم للجواز والامكان
ولذلك صرح الناظم المحقق بوقوعها ولم يتعرض بامكان الرؤية المبحث
الرابع في تمسكات المنكرين عقلا ونقلا اما عقلا فكثيرة واقواها انهم
قالوا الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت
مسافة مخصوصة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل
ذلك مستحيل في حقه تعالى فتستحيل رؤيته تعالى والجواب منع هذه الشروط
اذ الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر فيكون
على طبق المنكشف في التكيف بكيفية او التجرد عنها ولما كان ذاته تعالى مجردة
عن التكيف بالكيفيات وجب ان تكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك من جهة
العقل اصلا فيجوز رؤيته تعالى قطعا ولانها محض خلق الله تعالى
من غير ان يكون لشيء مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى
عقيب صرف الباصرة وتوضيح هذا الجواب ان معنى رؤية الله بالابصار ادراكه
تعالى على ما هو عليه بحاسة البصر فاهل الحق قالوا ان الادراك معنى يخلقه الله
تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين يسمى ابصارا او في جزء من القلب
يسمى علما او في جزء من الاذن يسمى سمعا او في اللسان يسمى ذوقا او في كل الجلد
يسمى

يسمى حسا واختصاص كل واحد بالمحل الذي خلق فيه انما هو بمحض
خلق الله تعالى واختياره كذلك والا فلكل جزء من اجزاء البدن صلوحا بحسب
العقل ان يكون محلا لكل ادراك وكذا اختصاص بعض هذه الادراكات
ببعض الموجودات وبان يكون المدرك في جهة من المدرك وغير قريب جدا
ولا بعيد جدا ولا وراء حائل كل ذلك انما هو بمحض اختيار الله واجرائه
العادة ولو خرق سبحانه وتعالى العادة لصح ان يتعلق كل ادراك بما قرب
او بعد وما كان دون الحائل او وراءه وبما ليس في جهة اصلا كما اجرى الله
سبحانه وتعالى العادة بذلك في العلم ومنشأ غلط المنكرين انهم قاسوا
الغائب على الشاهد وذلك فاسد اذ لا يلزم من كون ذلك الشروط شرطا
في ادراكنا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الآخرة لانه لا اشكال في قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته بدون تلك
الشرائط بل عند الشيخ الاشعري واتباعه تلك الشرائط ليست عادية فيجوز
الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة الاندلس وكل
موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان كذا قاله الفاضل
الدواني واما تمسكاتهم النقلية فوجوه اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال بهذه
الآية من وجهين الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث
لا يصح اثبات احدهما ونفي الآخر والابصار جمع محلى باللام وهو يفيد
العموم كما تقرر في الاصول فيستفاد من هذه الآية ان لا يراه احد ويلزم من عمومه
في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا والآخرة وهو المطلوب
والثاني ان الله تعالى ذكر هذه الآية على طريق التمدح بها فيكون نفي الادراك

بالتنبيه اليه تعالى ذكر هذه الاية على طريق التمدح بها فيكون نفيها نقصا لكمال فثبوته
اذا فهو حمل على نفيه والنقص على الله تعالى محال فادراك البصر محال
واجيب عن الوجهين معا بان لا نسلم ان الادراك والرؤية مترادفان وسنا الازمان
بل هو اخص منها لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي ولهذا
يقال رأيت القمر وما ادركه بصري فلا يلزم من كونه وكونه مدحا بنفيه ان يكون
وجودها نقصا ولو سلم فلا نسلم ان الاية تفيد عموم السلب بل سلب العموم
لكون موضوعها جمعا محلى باللام الاستغراقية كما عرفت بدخول عليه النفي فيكون
المعنى لا تدركه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين لان رفع الايجاب الكلي في قوة
سلب الجزئية ولو سلم انها تفيد عموم السلب في الاشخاص فلا نسلم العموم
في الاوقات والازمان الجزئي بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذه
الاية وبين ما يقتضي من ادلة الرؤية في الاخرة والجمع بين الادلة ما امكن
يتقدم على اهمال بعضها وقد يجاب عن الثاني فقط بان التمدح انما يكون
اذا يكون كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح
بالمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالاية حجة لنا لا علينا فليتدبر
والوجه الثاني ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه تعالى الا وقد كان
مقرونا بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وعتوا فاستعظامها وتعليق الوعيد
بسؤالها انما هو لامتناعها والجواب ان الاستعظام انما كان لتعنتهم
وعنادهم في طلبها وريبتهم في صدق ما اتى به رسول الله موسى عليه السلام
لا لامتناعها ولو كان ممتنعا لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم عن سؤال
لهم حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة بقوله انكم قوم تجهلون اوان

بحجاب

الاستفهام

الاستفهام كان لطلبهم الرؤية على طريق الجهة والمقابلة على عرفهم حال الاجسام
والاعراض والوجه الثالث قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب منه الرؤية
لن تراني فان لن للتأبيد فاذا لم ير موسى عليه السلام ابدا لم ير غيره
اصلا اذ لا قائل بالفرق والجواب منع كون لن للتأبيد بل هي لتأكيد النفي
في المستقبل فموسى عليه السلام انما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فرجع النفي
في الجواب الى مدة الحياة في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة والوجه الرابع
عن تمسكات المنكرين قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فان هذه الاية دلت على انه لا يرى من
وقت التكلم فلا يرى في غيره اذ لا قائل في الفصل والجواب ان الوحي هو سماع
الكلام بخفية ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية او يرد منها البيان ان نوع تكلم
الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل
بل ينبغي على حال الرؤية ليصح حمل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسيما
له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالة
لها على نفي الرؤية فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة والحاصل ان الادلة
المعتزلة كلها مدخول فيها وان استدلوا بالقرآن العظيم لانهم لم يهتدوا بهدى
القرآن بل ضلوا وقد قال الله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به
الا الفاسقين الحمد لله الذي هدانا بهدي القرآن وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله فائدة قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر اختلفوا في جواز الرؤية في الدنيا
شرعا فاثبتها الاكثرون ونفاها آخرون ثم الذين اثبتوها خصوا وقوعها بالنبي
عليه الصلوة والسلام في ليلة الاسرى على خلاف في ذلك بين السلف
والخلف من العلماء والاولياء والصحيح انه عليه السلام رأى ربه بفؤاده لا بعينه

علما في شرح العقائد وغيره انتهى وقد روي انه عليه السلام سئل هل
رأيت ربك فقال رأيت بفؤادي واما في المنام فقد حكى القول بها
عن كثير من السلف ولا نزاع في وقوعها وصحتها لان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالا
نبياء كذا قالوا ثم اعلم ان المتأخرين اعترضوا على الدليل العقلي بوجوه مختلفة
مذكورة في المطولات وكان من اقوى الوجوه منعهم تماثل الرؤية باشتراك
الوجود بين الواجب وغيره حيث قالوا لا نسلم اشتراك الوجود كيف يكون هذا
والحال ان وجود كل شيء عين حقيقته الواجب لا مثل حقيقة الممكن
فالوجود لا يكون علة مشتركة بين الواجب وغيره واجيب عن هذا الاعتراض
بان المعنى والمقصود من الوجود في مسألة الرؤية هو كون الشيء هوية فاشتراك
الوجود بهذا المعنى ضروري فالهوية علة مصححة للرؤية وهي
مشترك بين الواجب والممكن فالناظم المحقق رحمه الله اشار الى هذا
الجواب بقوله يرى الهوية لا من جوهرية او كونه عرضا او سبق فقدا
وتوضيح الجواب موقوف على حال مفردات هذا البيت اما الهوية فقد قالوا
ان ماهية الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقته وباعتبار تشخصه هويته
ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته فالاولى ان يضاف الى الله تعالى
بخلاف الثالث واللام في الهوية بدل عن المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة
هي المأوى وهنا حذف المعطوف وهو شايع كثير في كلام البلغاء والتقدير
يرى هوية الله ويرى باقي المرئي ايضا من اجل هويته لا من جوهريته
ولا من عرضيته ولا من جهة الحدوث فالضمائر المجرورات راجعات الى المرئي
المفهوم من سياق الكلام لا الى الله ولا الى الهوية بتأويل المرئي ولا الى المرئي
مطلقا كما ذهب اليه البعض رحمه الله والفقدان بكسر الفاء وضمها مصدر

فقده

فقده من باب ضرب ضد الوجود والمراد بسبق الفقدان الحدوث اذ هو الوجود بعد
العدم وفي هذا البيت صنعة طباق فتأمل ومعنى البيت ان متعلق الرؤية
هو هوية الواجب في الواجب وهوية المرئي في الممكن لا جوهريته ولا عرضيته ولا حدوثه
فالهوية هي العلة المشتركة المصححة للرؤية لا علة مؤثرة بل المؤثر فيها خلق الله
تعالى هذا هو النهاية في شرح هذا الكلام والعلم عند الله العليم العلام قال
المولى الخيالي اقول اراد بالهوية ذات المرئي لا وجوده فان امتناع رؤيته
ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام في نهاية العقول ولم يرد بها
هوية الواجب والا لم يكن لقوله لا من جوهرية او كونه عرضا معنى بل اراد بها
هوية المرئي على الاطلاق والضمير في قوله لا من جوهريته او كونه عرضا راجعا الى
المرئي او الى الجوهرية بتأويل المرئي واراد بسبق الفقدان الحدوث فحاصل كلام
الرؤية لما كانت عند الاشعري عبارة عن الحكم الخاص الذي لا يتعلق الا بالوجود
المتعين كما مرت اليه الاشارة فظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولا
خصوصية العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور اذ المتعين
او المجموع المركب منها وكل منها متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته هذا هو النهاية
في شرح هذا المقام والله هو الموفق للمرام انتهى قوله اراد بالهوية ذات الشيء اي
بعينه بمعنى ان الهوية ثلاثة معان على ما قالوا احدها التشخص والتعين
الثاني التشخص نفسه والثالث الوجود الخارجي واراد الناظم المعنى الاول ذا التشخص
والتعين كما اشار اليه في حاصل الكلام وهذا المعنى مشترك بين الواجب وغيره
قوله لا وجوده لان في اشتراك الوجود ترددا قوله ولم يرد هوية الواجب والا لم
يكن لقوله لا جوهرية معنى لان الله تعالى منزه عن الجوهرية والعرضية فلا
معنى لسلبهما عنه ولا لا منافتهما اليه تعالى قوله بل اراد بها هوية المرئي

على الاطلاق يعنى ليست ارجاع الضمير كما اشار اليه بقوله والضمير في قوله لامه جوهرية او كونه عرضا راجع الى المه او الى الهوية بتاويل المه وقد عرفت من تقريرنا سابقا ان امر الضمير سهل لمن هو اهل قوله فحاصل كلامه اه يعنى ان مراد الناظم المحقق من ايراد هذا البيت دفع الاعتراض الوارد على الدليل العقلى لاثبات امثال المثلة بالدليل العقلى كما توهم الشارح المالى حيث قال والمقصود من هذا البيت الاشارة الخفية الى ما استدلال السلف عقلا على جواز الرؤية وبهذا القول افتخر ذلك الشارح وجعل نفسه عاليا على الخيالى حتى قال في اخر كلامه وكيف هذا بلغ الخيالى ولسبب هذا القول العجيب والفتح العجيب بالرى الخطا فيرجح ونقر عليه ولا يسمع نصح ناصح بل ينظر الى غيره بعين الاحتقار قال الله الكبير المتعال افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فنعوذ بالله من العجب الذى يردى انفسنا قوله كما مرت اليه الاشارة يعنى في اول شرح الناظم ورؤية الله اه حيث قال هناك ذهب الاشعرى الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام اه قوله كما هو المشهور اى بين المتقدمين من العلماء ولكن فيه اعتراض من المتاخرين الادباء قوله هذا هو النهاية في شرح هذا المقام قيل وهذا القول من الخيالى اظهار العجز عن كشف المقام وهذا اولى من حمله على الافتخار في نيل المرام اقول اظهار العجز والتوقف فيما يتعلق بامر الدين انما هو من كمال العقل واليقين كما توقف امامنا الاعظم وهمامنا الاقدم في جواب ثمانى مسائل حين امتحن وسئل وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان الذى يفتى الناس في كل ما يستفتونه لمجنون وقال ايضا جنة العالم لا ادرى فان اخطاها اصيب مقاتله وقال ايضا ان من العلم ان يقول الرجل لا اعلم لما لا يعلم وورد ان لا ادرى نصف العلم كذا قال على القارى وقال عليه السلام

ما ادرى

ما ادرى الزبر نبى الله ام لا ام اعلم ان رؤية الله تعالى في الاخرة لما كانت عبارة عن الانكشاف التام بحاسة البصر كانت من جنس العلوم كما قال به الاشعرى فاثبات الرؤية بالدلائل العقلية والنقلية دل على ان حقيقة الحق معلومة للمؤمنين في الدار الاخرة لكن تردد بعضهم في هذه القضية فاشار الناظم المحقق الى ذلك فقال حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا لكن تردد في دار رضوان لفظ الحق له معان كثيرة وهنا اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الموجود حقيقة اى المتحقق وجوده والحقيقة قد مر تفسيرها قريبا وايضا حقيقة الشيء كنهه وفي الحديث لا يبلغ المؤمن حقيقة الايمان حتى لا يعيب مسلما بعيب هو فيه يعنى لا يبلغ خالص الايمان ومحضه وكنهه كذا في النهاية والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتانيث كما ذهب اليه البعض قوله لم تعقل بصيغة المجهول وانما انث باعتبار وجود التاء وهو من عقل يعقل من باب ضرب قيل العقل في اللغة الربط وفي العرف يطلق على ثلثة معان احدها يمنع السكينة والثانى ذاته صوت الحرق والحمق والثانى التجربة والاختبار فيقال فلان عاقل اى مجرب الامور والثالث يمنع الادراك ولذلك قيل العقل قوة للنفس يدرك بها الكليات وذكر العينى في شرح البخارى انهم اختلفوا في العقل فقيل هو العلم لان العقل والعلم في اللغة واحد ولا يفرقون بين قولهم عقلت وعلمت انتهى قلت ولذلك استعملوه في الكليات كالعلم بخلاف المعرفة فانها تستعمل في الجزئيات قال ابو بكر الوارق المعرفة معرفة الاشياء بصورها وكما لها والعلم علم الاشياء بحقايقها كذا في التعريف وبما ذكرنا ظهر وجه عدول الناظم المحقق عن لفظ لم تعرف مع صحة الوزن اذ لم يجز سلب المعرفة ولذلك

قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر نعرف الله حق معرفته اى لا باعتبار كنه ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته في جميع حالاته كما وصف الله نفسه في كتابه بجميع صفاته حاصل ما قال الامام نعرف الله واجب معرفته الذى اوجبه على عباده في كتابه ولا ينقص عن هذه القدر واما قول الامام الثانى سبحانك ما عرفناك حق معرفتك فمبنى على ان ادراك الذات والاحاطة بكنه الصفات ليس في قدرة المخلوقات لقوله تعالى لا تدركه ولقوله تعالى ولا يحيطون به علما فاختلاف القضية باختلاف الحيثية كذا قال على القارى قوله لم تعقل اى لم تعلم ولم تدرك حقيقة الحق وكنه ذاته في الدنيا ابدا اى في الماضى والحال والاستقبال لان كلمة لم في الاستعمالات العربية المنفى بها تارة يكون منقطعا وتارة يكون مقصورا على الحال وتارة يكون مستمرا ابدا فالاول نحو قوله تعالى لم يكن شيئا مذكورا اى ثم كان والثانى نحو لم اكن بدعائك رب شقيا والثالث نحو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كذا ذكره ابن هشام في شرح الشذور فقول الشارح العلامة جعل النفى للاستمرار ترجيحا لجانب المعنى ناشى من الغفلة عن هذا فلا تكن من الغافلين والمراد بالعالم هنا عالم الشهادة وهو الدنيا الفانية بقرينة المقابلة والباء بمعنى في واضافة الضمير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف وانما خص النفى بعالم الشهادة لان الكلام بالنظر الى الملحقين من البشر لا بالنظر الى الملائكة من عالم الملكوت فان حالهم غير معلوم لنا ولا نجترئ عن حالهم ظنا قوله لكن ترددهم في دار رضوان استدراك من قوله لم تعقل والمعنى حقيقة الحق لم تعقل ولم تدرك في الدنيا جزما لكن تردد

وتوقف

وتوقف بعضهم في حصول العلم بالكنه في الدار الرضا اى في الاخرة وانما سميت دار الرضا لان من دخلها كان في عيشة راضية ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في ان حقيقة ذاته تعالى هل هي معلومة للبشر اولا فذهب الامام الغزالى وامام الحرمين والامام الفخر في اكثر كتبه وجماعة من الصوفية الى نفى وقوعه مطلقا وذهب البعض منهم الى اثباته مطلقا وبعضهم نفى في الدنيا وتردد فيه بعد رؤيته في دار الاخرة كما نقل عن القاضى ابى بكر الباقلانى وهذا القول الاخير هو المختار عند الناظم المحقق فانه قيد النفى بقوله بعالمنا والقول الاول هو الاصح عند عامة العلماء كما صرح به الامام السنوسى في شرح الجزائرية وقال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر ان الحق المحقق ان العلم بكنه ذاته تعالى غير متحقق لاحد اصلا ولا يبعد ان يدعى فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله تعالى متفق عليه من علماء كل عصر فضلا عن العوام فكيف عن احاطة ذاته وقد قال اكمل البشر لا احصى ثناء عليك كما اثنيت على نفسك وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وجميع العلوم في جنب علم الله اقل من القليل فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله تعالى اكمل البشر بالاستزاد العلم بقوله قل رب زدنى علما انتهى وهنا قول رابع وهو التوقف في هذه المسئلة مطلقا لانها من الوجدانيات وليس لها دليل سمعى بحيث لا نسمع ينبغى ان نتوقف ونتردد ولا نجزم بحصولها او انتفائها واختار هذا القول المولى الخيالى وسيأتى بيانها وتفصيل هذا البحث مع ادلة الطرفين مذكورة في شرح المواقف والخيالى اجمل ما ذكر في شرح المواقف والمقاصد بحيث يحصل به القناعة للطالب والنا... فقال اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا فذهب المحققون الامام

الى استحالته ومنهم الغزالي وامام الحرمين وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور
من المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون واثبته الآخرون ومنهم
من تردد فيه بعد رؤيته في دار الآخرة وهو المختار عند المحقق لما سنذكره
احتج الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد والله
منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر
اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقة قصد واكتساب على ان الرسم
قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدلوا النافون بوقوعه بان ما يعلم منه البشر
هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات ورد بعد
تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما بحقيقة الذات لكنه يجوز
ان يكون وسيلة اليه لا بد لنفيه من دليل واستدلوا المثبتون بان الحكم على حقيقته
تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق
انما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان
هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لانفسنا في الماضي والحال ليس
الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق في الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق
الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال او في الاستقبال هو السمع
فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها وانتفائها فليتنبه
والله الهادي انتهى ولما فرغ من مسئلة الرؤية وما يتعلق بها شرع في مسئلة
خلق افعال العباد حاذفا حرف العطف فقال الله خالق افعال العباد ٤
كما يظن توليده منه فقال الشارح الله مبتدأ وخالق خبره واضافته وما في
معنوية فيكون المبتدأ والخبر معرفتين كقولنا الله الهنا فيجب تقديم المبتدأ
فقال بعض النحاة اذا كان احد الجزئين معرفة يتعين الاسم للابتداء سواء
تقدم

تقدم او تأخر يجوز زيد المنطلق والمنطلق زيد فقول الشارح العالي والمعنى الله
لا غيره خالق ليس في محله لان تعريف المسند مطلقا يفيد قصر بالمسند اليه
على المسند اليه والمذكور في كتب المعاني تعريفه باللام الجنسية يفيد القصر فتأمل
والخلق اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والافعال جمع فعل بالكسر قال
في القاموس الكسر حركة الانسان والمراد بها الافعال الاختيارية من الحركة
والسكون الحاصلين في الابدان والقلوب اما حركة الابدان وسكونها فظاهر
واما حركة القلوب فانصرافها وانتقالها من حال الى حال وسكونها قرارها
وثباتها على حالة واحدة والعباد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان
او غيره كذا قال ابراهيم اللقاني وقال صاحب المطالب الوافية المراد بالعباد
عباد الله المكلفين وغيرهم فدخل الحصى الذي سبح في كفه عليه السلام ونحوه
انتهى ويؤيده قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وبعضهم خص العباد
بالمكلفين نظرا الى ان بعض الادلة لا يجري في غير المكلفين وقال اللقاني
والصواب التعميم اقول من عمم اراد بالعبد المملوك فيشمل الانس والجن
والملك والحيوانات والجمادات كذا قال السنانى في شرح الفقه الاكبر
فقول من قال وتخصيص العبيد لكونه محل النزاع والا فهو خالق الافعال
جميع الاحياء ليس بوجه وجيه والمعنى الله خالق جميع افعال العباد بحذف
المضاف كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر فلا حاجة الى جعل المضاف
في افعال للجنس واللام في العباد للجنس واضمحلال الجمعية فيهما ونقل
ما في ما يظن موصولة ويظن بصيغة المجهول وتوليده مصدر
مبني للمفعول اي كونه مولدا نائب الفاعل والضمير راجع الى ما الموصول
من الصلة مجرور المحل عطف على افعال عطف الخاص على العام وانما افرده

افرده بالذكر للرد على المعتزلة اذ القائلون بالتوليد هم المعتزلة لانهم قسموا
افعال العباد على قسمين احدهما ما وجد على القدرة الحادثة في محل واحد كحركة
اليد الاختيارية مثلا فان محلها ومحل القدرة التي قارنتها واحد وهو اليد
وهذا الفعل يكون بالمباشرة اي بلا واسطة والثاني ما لا يجتمع مع القدرة الحادثة
في محل واحد كاندفاع الحجر وحركته في الهواء او على الارض عند حركة اليد ودفعها
اليه وكذا حركة السهم والرمح والسيف عند الضرب بها ونحو ذلك مما لا يحصر
وهذا الضرب الثاني هو المعبر عنه بالتوليد عندهم فمذهب اهل السنة في
كلا الضربين انهما واقعان بمحض خلق الله بلا واسطة وان القدرة الحادثة
لا تأثير لها في اثرها البتة لا مباشرة كما في الضرب الاول ولا توليدا كما في الضرب
الثاني وليس فعل العبد عندهم فعلا لله تعالى مع انه سبحانه هو الذي خلق
اسباب الفعل من قدرة ونحوها قيل وفي ذكر الفعل الذي هو الخارق الراجح من
الحكم اشارة ان التوليد عندهم نوع مستقل من افعال الانسان اقول وفيه
اشارة الى ان قول المعتزلة كذب بحت قال الله تعالى وان الظن لا يغني من
الحق شيئا كذا قال القراء ومن فعل الانسان ظرف لغو متعلق بالتوليد
او ظرف مستقر متعلق بمقدر وبيان لما الموصولة قال التفتازاني في شرح المقاصد صح
وتحرير المبحث في ذلك ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها
وعند المعتزلة بقدرة الله تعالى وجودها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا با
صل الفعل وعند القاضي ابي بكر الباقلاني على ان تتعلق قدرة الله باصل
وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند امام الحرمين في اخراجه بقدرة العبد
تأثيره في ذات الفعل لكن على وفق مشية الله تعالى وارادته وعند الحكماء بقدرة يخلقها
يخلقها

يخلقها الله تعالى في العبد انتهى والحاصل ان في مسئلة افعال العباد
للعقلاء ستة اقوال خمسة مردودة ووجوه الرد في المطولات مذكورة
والحق هو المذهب الاول وهو المقبول والمعمول وثبوته بالادلة العقلية
والشواهد النقلية اما الاولى فكثيرة مذكورة في كتب الكلام ونحن نكتفي
بواحدة منها وهي ان العبد لو كان خالقا لافعاله ومخترعا لها لكان عالما
بتفاصيلها ومقدار كل جزء من اجزائها كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير والعبد بمعزل عن ذلك وقال الامام السنوسي في شرح
الجزائرية ودليل اهل السنة من جهة العقل برهان الوحدانية فلا حاجة
الى التطويل مع المبتدأ بعد وضوح الحق وعدم الضرورة الداعية الى ذلك
فانه يشغل البال ويكدر الاحوال انتهى واما الثانية فمن الكتاب قوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى
والله خلقكم خالق كل شيء ومن السنة قوله عليه السلام ان الله صانع كل صانع
وصنعته اخرجه البخاري في خلق افعال العباد والحاكم والبيهقي في الاسماء عن
حذيفة ودل على قول اهل السنة ايضا اجماع السلف قبل ظهور اهل البدع على
ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن برز للوجود ذاتا كان او قولا
لها او فعلا لا شريك له تعالى في ملك جميع الممكنات واختراعها شيء اي شيء
كان وان التأثير وايجاد الممكنات خاصة من خواص الله تعالى يستحيل ان
يشاركه تعالى فيها غيره كذا قال السنوسي في شرح الجزائرية وللمعتزلة خذلهم
الله تعالى في اثبات مذهبهم شبه عقلية ونقلية وعلماء اهل السنة اعانهم
نهم الله تعالى ذو المنة اجابوا عنها باجوبة قاطعة ملزمة قامعة ومن اراد
الاطلاع على تفصيل المقالات فليرجع الى الكتب المطولات ولكن لما في هذه المسئلة

زيادة توضيح عنه شرع كسب العبد ان ذلك لله تعالى ولما ثبت كونه تعالى خالقاً
لجميع افعال العباد وكان الاهتداء والايمان والضلالة والكفران من افعال
الانسان داخلاً تحت الرحمة وكان الاختلاف في الهداية والاضلال فرع الا
ختلاف في خلق الافعال خصهما الناظم بالذكر بعد التعميم لزيادة الفهم والتفهيم
هاد مضل حقيقي وان نسبا على المجاز الى رسل وشيطان قوله هاد مرفوع
تقديراً عطف على قوله خالق بحذف حرف العطف وكذا قوله مضل وقوله حقيقي
خبر مبتدأ اى اسناد كل واحد من الهداية والاضلال المفهومين من لفظ هاد
ومضل اليه تعالى اسناد حقيقي ويجوز ان يكون منصوباً وان لم يساعده رسم الخط
على ان يكون صفة لمصدر محذوف مع فعله اى استحق كل واحد منهما اليه تعالى اسناداً
حقيقياً والواو في قوله وان نسبا والحال كذا قال الشارح والصواب ان هذه الواو
عاطفة على محذوف تقدير الكلام اسنادهما الى الله تعالى حقيقي على كل حال وان نسبا
الى رسل وشيطان على المجاز في بعض الاحوال فيكون من باب عطف الخاص على العام
ورسل بسكون السين لغة في رسل بضمتين فقول الشارح العالى سكون السين
للوزن ليس في محله وفي هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتأمل وفيه ايضا
اللف والنشر على الترتيب وفي تقديم الهداية على الاضلال اشارة الى ان رحمته
غالبة سابقة على غضبه كما ورد في الحديث القدسي سبقت رحمتي على غضبي ثم اعلم
ان الشيخ الاشعري ومن تبعه من اهل السنة ذهبوا الى ان الهداية من الله تعالى
بمعنى خلق فعل الاهتداء وهو الايمان وما يتبعه وان الاضلال من الله تعالى
بمعنى خلق فعل الضلالة وهو الكفر وما يتبعه فهما لا ينسبان عندهم حقيقة
الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه وما نسب منهما الى الرسل والقرآن او الى
الشيطان والاصنام فعلى سبيل الاسناد الى الاسباب مجازاً كقوله تعالى وانك
لتهتدي

لتهتدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم وقوله تعالى رب انهن اضللن كثيراً من الناس وقوله تعالى ولقد
اضل منكم جبلاً كثيراً وقالت المعتزلة الهداية من الله بيان طريق الهدى
والاضلال منه تسمية العبد ضالاً لاعتقاده اختياره الضلالة فهم لم
يجوزوا ان يخلق الله افعالهم ضلالاً لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء والاضلال
فعل الضلالة ويقولون ما اضيف الى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان
طريق الدين لا تخليق فعل الاهتداء وما اضيف اليه تعالى من الاضلال فالمراد
منه اضافة الشيء الى سببه او شرطه كتحية الاسلام وفي التلويح شرح التنقيح
قال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله تعالى قال ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها ولو كانت الهداية من الله هو بيان الطريق وانه عام في كل
نفس لما صح تعليق ايتاء الهدى بالمشيئة وكذا قوله تعالى يهدي من يشاء ويضل
من يشاء فلو كان المراد منه البيان لما صح التخصيص بالمشيئة ولم يقتض هذه القسمة
لان البيان عام في جميع الخلق وكذا في الاضلال لو كان المراد منه تسمية العبد
ضالاً لاعتقاده ذلك [illegible] لا بمشيئة لله تعالى [illegible] على
اختياره الضلال وايجاده عند الخصم فيكون ذلك تعلقاً بمشيئة العبد لا بمشيئة
الله تعالى فعلم بهذا ان الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان ولذلك نفى الله
الهداية عن النبي عليه السلام حيث يقول انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي لان النبي عليه
السلام كان يبين الطريق لعامة الخلق لمن احب ولمن ابغض انتهى ويؤيد
هذا قوله عليه السلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون والمولى الخيالي قد
اوضح هذا المقام مع اجمال في الكلام حيث قال ذهب الاشعري ومن تبعه
ان الهدى

الى ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال
عبارة عن خلق الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير
الله تعالى اذ لا خالق سواه نعم قد يسند الهداية على سبيل المجاز
الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم والاضلال الى الاصنام والشياطين كما في قوله
تعالى رب انهن اضللن كثيراً خلافاً للمعتزلة بناء على زعمهم القدرة
من سقوط فائدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا
الهداية على بيان طريق الحق والارشاد الى طريق الجنة في
الآخرة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية
والتلقيب بالضال او الوجدان ضالاً ورد عليهم
ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة بالمشيئة فان
البيان عام لا يفيد التقييد وقوله تعالى انك لا تهدي من
احببت وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق
الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد طريق الجنة في
الآخرة او على الدلالة الموصلة الى البغية اشتراكاً
تاماً او مجازاً كما حملها الاشعري في قوله هداه فلم يهتد
على المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ومن هاهنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى
لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضال او
الوجدان ضالاً على مشيئة الله تعالى كما وقع في كتابه
المجيد ثم الهداية قد تفسر بوجدان طريق يوصل الى
المطلوب

الى المطلوب ومقابلها الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكون
لازماً … والمشهور انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب انتهى قوله والمشهور
اه يعني ان الهداية المتقدمة لها تفسيران الاول انها عبارة عن
خلق الاهتداء والثاني انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب لكن الثاني هو المشهور بين العلماء ولما فرغ من بعض
فروع مسألة خلق افعال العباد شرع في بعض آخر منها وهو
مبحث الحسن والقبح فقال الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول
بالعقل ايضاً قد نبا لا ان قوله الحسن مبتدأ والقبح عطف عليه
واللام فيهما عوض عن المضاف اليه اي حسن جميع الافعال و
قبحها وقوله شرعيان خبر مبتدأ محذوف اي هما شرعيان
والجملة خبر المبتدأ الاول ولكن حرف عطف وشرط كونها
للعطف ان تقع بعد النفي او النهي وان يقع بعدها المفرد وان
لا يتقدمها الواو نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا تضرب زيداً لكن عمراً
وعن الكوفيين جواز العطف بها بعد الاثبات قياساً على بل لانها
معناها بمعنى بل وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الا
ثبات لانه لم يسمع كذا قاله ابن هشام في شرح الشذور وقول
الناظم المحقق جعلها للعطف اما حمل على مفهوم كلامه اذ المنفي
لا عقليان عند الاشاعرة واما حملا على مذهب الكوفيين وهاهنا
حكم خاص لا يوجد في سائر الحروف العاطفة وهو انقاطها بالعين
والمراد بضمير الجماعة معشر الماتريدية لانهم ذهبوا الى ان حسن

كمعنى

بعض الاشياء وقبحها بناء لان اي يدركان بالعقل وسنذكره
في تفصيل هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ولذلك اتى الناظم
بلفظة قد المفيدة للتقليل في قوله قد بنا لان وفي هذا البيت
صنعة طباق بين وجهين فتأمل ثم اعلم ان الحسن والقبح
يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع و
منافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال
وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء
انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث
فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن جميع الافعال وقبحها
شرعيان ولا حظ للعقل فيهما فيعرف الحسن منها بامر
الشارع بان قال افعلوه ويعرف القبيح منها بنهي الشارع
بان قال لا تفعلوه فان الله تعالى خلق بعض الاشياء حسنا
فامر به وبعضها قبيحا فنهى عنه فالحاصل ان كل ما ورد الامر
به فهو حسن وكل ما ورد النهي عنه فهو قبيح وعند المعتزلة
الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل وفعل الاصلح حسن وتركه قبيح هذا خلاصة قول
اهل الاصول واما خلاصة قول اهل الكلام على ما قاله
المولى الخيالي فهو ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة
معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا
والثواب آجلا والقبح تعلق الذم عاجلا والعقاب

اجلا

اجلا والثاني ان الحسن ملائمة الغرض والقبح منافرته والثالث
هو ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع في
ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول
فذهب المعتزلة الى انه ايضا ثابت بالعقل والشرع انما
ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض
اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى حسن بعض الاشياء وقبحها
مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب التصديق بالنبي عليه الصلاة والسلام وحرمة تكذيبه
دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو
في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به بصفاته وكماله
ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل
حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو
الله والعقل آلة لمعرفة ذلك من غير ايجاب وتوليد
بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر
الصحيح في البعض الآخر وهذا معنى قول الناظم المحقق
لكنا نقول بالعقل ايضا قد بنا لان وذهب الاشاعرة
الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه مذكورة
في المطولات واما الرد على المعتزلة فهو ان افعال العباد
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا تأثير
لكل ما سواه في شيء منها البتة كذا قاله الامام السنوسي

في شرح الجوهرة ثم قال والبحث في هذه المسئلة طويل جدا
وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل وبالله التوفيق
انتهى ولما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء
قدرة العباد فيما صدر عنهم من الخير والشر وهو مذهب
الجبرية من اهل العناد عقب المحقق ثبوت تلك المسئلة
بمسئلة ان للعباد اختيارات جزئية وارادات قلبية وكسبا
وفعلا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الانام
فقال وللعباد اختيار وهو كسبهم فيوصفون بطوع او عصيان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة قوله للعباد خبر مقدم واختيار
مبتدا مؤخر والمراد من العباد هنا المكلفون وهم الانس
والجن والملك بقرينة قوله فيوصفون بطوع او
عصيان بخلاف ما سبق في بيت افعال العباد فانه عام
لجميع المخلوقات على ما بيناه سابقا واصل معنى الاختيار
ايثار فعل احد الشيئين على الآخر وقال بعض الاخيار في معنى
الاختيار هو بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل
من الطرفين بلا داع ومرجح وهو المراد ايضا هنا ولذلك
فسره الناظم بالكسب الذي هو تعلق ارادة العبد وقدرته
بفعله حيث قال وهو كسبهم وسكون الهاء هو بعد الواو
لغة مشهورة بل قراءة متواترة في القرآن وكذا اشباع
ميم الجمع بالضم في كسبهم لغة مشهورة وقراءة متواترة
فاخطأ من قال انهما من ضرورات الشعر والفاء في قوله

فيوصفون

فيوصفون للتفريع اي اذا كان لهم اختيار فهم متصفون بافعالهم
لا كما يقول الجاهل الخالق هو الله تعالى والعبد كاسب متصف
بالطاعة والعصيان وقد اثبت الله تعالى اسم الطاعة والعصيان في
افعال العباد بقوله ومن يطع الله ورسوله وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله وفي قول الناظم فيوصفون بطوع او عصيان
اشارة الى ان مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب هو ارادة
الاختيار وكلمة او للتفريع والتقسيم اشارة الى ان المكلف
على ثلثة انواع بعضهم مطيع لزوما دائما وهم الانبياء والمرسلون
والملائكة المقربون والاولياء المحظوظون وبعضهم متصفون
بالكفر والعصيان من الجن والانس وهم الكفرة الفجرة وبعض
منهما متصف بالطاعة والعصيان معا وهم الفسقة المؤمنون و
في هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتأمل ثم اعلم ان هذه
المسئلة مترجمة بمسئلة الكسب هي من غوامض مباحث الكلام
حتى ضرب بها المثل بين الانام فقيل اخفى من كسب الاشعري
وادعى بعضهم انه اسم بلا مسمى بل هو شبيه بالكفر والمعتزلة فلا بد لنا
هنا من ذكر مقامات المقام الاول في معنى الكسب لغة واصطلاحا
وما يتعلق به فالكسب لغة طلب الرزق واصله الجمع وبابه من ضرب
وكسبت الشيء معنى كذا في مختار الصحاح واصطلاحا تعلق
قدرة العبد وارادته بفعله الاختياري وقال صاحب
التعريفات معنى الاكتساب ان يفعل بقوة محدثة وقال بعضهم
معنى الكسب الاكتساب ان يفعل لجر منفعة او رفع مضرة

كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ولهذا لا يوصف به
الله تعالى بل يوصف بالخلق وفرقوا بين الكسب والخلق بان
الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة وقيل الكسب امر لا يستقل
به الكاسب والخلق امر يستقل به الخالق وقال رضي الدين زاده
في شرح فقه الاكبر ومعنى الكسب وتحقيقه ان قدرة الله تعالى
وان كانت مستقلة في افعال العباد من غير احتياج الى انضمام
امر آخر لكنه سبحانه وتعالى اجرى عادته وحكم حكمته ان لا يخلق
فعلا من افعال عباده الا بعد ان يريدوا ويتعلقوا به ليترتب
عليه الجزاء ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا با
لحسنى ليترتب الاسباب والمسببات وينطبق المبدأ والمعاد
ويظهر سر الحكمة الالهية فخلق تعلق قدرة العبد بفعل ما بحسب
ارادته علة موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الا
لهية وان لم يكن لها فيه تاثير اصلا ولو ان القدرة
المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل تسمى
تلك القدرة كاسبة وتعليق العبد قدرته بارادته بفعل ما كسبا
انتهى فخلاصة هذا القول ان الكسب فعل له مدخل في وجود
الاثر في محله هو الفاعل بلا صحة انفراده فيكون مقدور الله تعالى
قدرة ايجاد وتاثير ومقدور العبد اتصافا وكسبا عليهما
يترتب الثواب والعقاب والحاصل انهم ذكروا في الكسب
طريقين الاول ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم
على الطاعة يخلقها الله تعالى ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه

وهذا

وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه مطالبا من الله تعالى بالوعد
والوعيد والمدح والذم لان الفعل حصل بسبب عزمه الثاني ان
ذات الفعل والحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات
تحصل له بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية
وذات الفعل بخلق الله وكونه طاعة ومعصية بفعل العبد
وبسبب صرفها اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي
هذا ما ذكروه كذا قاله شارح الصحائف لكن قيل الطريق
الاول صعب مشكل جدا لان تصميم العبد ايضا فعل فيجب هو ايضا
واقعا بقدرة الله تعالى فلا يجوز فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة
مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيها
من غير داع لانه مؤدي الى رفع التكاليف والتقصير او
القول بالشرك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزالق الاقدام في
هذا المقام بالنبي وآله هذا الذي ذكرنا من معنى الكسب هو
عند العلماء الحنفية واما عند الاشعري فقد قال المولى الخيالي الكسب
عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله الاختيارية
من غير ان يكون لها مدخل في وجودها انتهى اقول هذا مخالف
لما قالوا ان الاشعري قال في عامة كتبه معنى الكسب ان يكون
الفعل بقدرة محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو
فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى
فان هذا الكلام من الشيخ الاشعري صريح في وقوع الفعل
بقدرة محدثة والوقوع فرع التاثير غاية الامر انه لم يطلقه

على العبد انه خالق اوبا كذا في فصل الخطاب المقام الثاني في
بيان مذهب الجبرية القائلين بان العبد مجبور لا اختيار
له البتة في شيء من افعاله وانما هو آلة للفعل كالسكين
للقاطع والشجرة للريح والباب للمغلق بل هو كخيط
معلق في الهواء تميله الريح تارة يمينا وتارة شمالا فالحيوانات
عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات وحاصل قولهم
نفي الكسب والاختيار بالكلية ومبنى مذهبهم على ما قاله
اللقاني اصلان احدهما انه لا بد لترجيح الفعل على الترك
من مرجح ليس من العبد وثانيهما ان الفاعل المختار لا بد
ان يكون عالما بتفاصيل احوال افعاله وتفاصيل احوال الافعال
غير معلومة المقام الثالث في بيان مذهب اهل القدر
والاعتزال فانهم ومن وافقهم من اهل الزيغ والضلال
متفقون على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون
لها بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان ايضا احدهما
ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم
والامر والنهي وثانيهما ان افعال العباد واقعة على
وفق قصودهم ودواعيهم والجواب عن هذه الشبهة
الفاسدة وشبههما الكاسدة مذكور في المطولات
ويرد قول الفريقين قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين لانه تعالى وصف عباده بالعبادة وفي

كسبهم

كسبهم فيكون ردا على الجبرية والتجاء منهم بالاستعانة
وهي تنافي الاستطاعة فيكون ردا على المعتزلة المقام الرابع
في بيان مذهب الشيخ الاشعري رضي الله تعالى عنه فانه قال ان
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له حتى فان فعل العبد بالا
ختيار لا بالاضطرار ولكن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار
فنحن المختارون في وقت افعالنا ومضطرون في اختيارنا
الذي بواسطته وجدت افعالنا فافعالنا موجودة بالجبر
والاضطرار فخلاصة مذهب الاشعري ان الاختيار عنده
مقارن لخلق الافعال وواسطة في خلقها فيكون العبد
مجبورا في الاختيار فيلزم منه ان يكون مجبورا في الافعال هكذا
قالوا المقام الخامس في بيان مذهب الشيخ ابي منصور
الماتريدي رضي الله تعالى عنه فانه قال ان لقدرة العبد وا
رادته مدخلا في الفعل من غير تاثير الايجاد ويعبر عنه
بالكسب وتفصيله انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
المستعان وثبت ايضا بالضرورة والبداهة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا ما في بعض الافعال كحركة البطش

ودون البعض لكونه الا ان تعالى وذلك للدخل البين بمدخل
ايجاد واختراع اذ هو مختص به تعالى بالدلائل الواضحة فعلم
انه نوع اخر يعبر عنه بالكسب والارادة الجزئية وقدرت
العبارة عنه الا بلفظ الكسب لكون التفرقة بين اللذة
والالم معلومة قطعا ولا يعبر عنها الا بهذين اللفظين
وقد جعل الله تلك الارادة الجزئية سببا عاديا لخلق
افعال العباد وتحقيقه ان ذات العبد وصفاته مخلوقة له
تعالى فصفة الارادة قابلة للصفتين اي الفعل والترك
على البدل وكذا القدرة فانهما مخلوقة له تعالى لكن
تعلقهما وصرفهما الى خصوص افعال جزئية من العبد و
ذلك الصرف من قبيل الحال لا موجودة ولا معدومة
لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم وا
لمعلوم والامور النسبية لا وجود لها في الخارج كذا قرروا
في محله فصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب و
ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب
وقدرة الله مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة وهذا القول
هو المتلقى بالقبول عند اكثر العلماء الفحول
وموافق لقول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين وايضا موافق للعقل وملائم للنقل كما ترى

الله تعالى

الله تعالى وكلام رسوله قيل هذا القول منقول عن جعفر
الصادق واولاده الكرام وقيل سمع هذا ايضا الامام
الاعظم حجة الاسلام ابي حنيفة رضي كذا في شرح العقايد
وههنا سؤال مشهور وله جواب مسطور حاصل السؤال
ان الجبر لازم ايضا لان علم الله تعالى وارادته اما ان يتعلقا
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لامتناع انقلاب
علمه تعالى جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته
اصلا ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قطعا حاصل
الجواب انه سبحانه علم واراد ان العبد يفعل او يترك باختياره
فلا اشكال في هذا المقام والعلم عند الله الكبير العلام وقد علم
مما سبق ما هو من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل
للعقل في احكام الله تعالى الا ان الناظم كرره بقوله
لا دخل للعقل في حكم الاله وفي تجويز تعليله في البعض
خلف الان ليجعل هذا القول توطئة لبيان مسئلة اخرى
وهي انتفاء الاغراض في افعاله واحكامه تعالى والمراد
بحكم الاله ههنا الايجاب والتحريم المتعلقين بافعال
المكلفين وهو المسمى بالحكم الشرعي يعني لا دخل ولا
تعلق في تحسين جميع حكم الاله وتقبيحه بل قيل هو لا
معرفة بعض الاحكام كما صرح به الناظم فيما سبق من
الكلام قوله وفي تجويز تعليله ابتداء المسئلة وهو من
قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وضمير تعليله راجع

الى الحكم والتعليل برفع بيان تجويز تعليل بعض الاحكام
خلاف عند العلماء الاعيان والمراد من بعض الاحكام ما علم
بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الانام والحجة عليهم وما
عدا اظهار المعجزة لتصديق الانبياء فانه لا خلاف في تعليل
هذين الحكمين فمن انكر التعليل فيهما فقد انكر النبوة كذا
قاله صاحب المعارف والمراد من القولين نفي الجواز و
ثبوته اما المثبتون فهم الماتريدية واكثر الفقهاء وبعض
المعتزلة واما النافون فهم الاشاعرة قال شارح العقايد
اختلف العلماء في تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة
واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب
اخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه تعالى انتهى احتج
الطريق الاول عقلا ونقلا اما عقلا فلانه تعالى لو لم يفعل
الغرض اصلا يلزم العبث وهو على القادر الحكيم الغني محال
واما نقلا فقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك
كثيرة في القرآن العظيم ودالة على تعليل افعال الله
الكريم واحتج الفريق الثاني وهو النافون حيث قالوا
لا شك ان التعليل بالاغراض مستحيل في حقه تعالى مطلقا
سواء كان الغرض راجعا اليه تعالى او الى خلقه اما وجه
استحالة الغرض الراجع اليه تعالى فلانه ان كان ذلك
الغرض الباعث على الفعل قديما وجب قدم العالم ولزم

كون

كون افعاله تعالى بالايجاب العقلي كما هو مذهب الفلاسفة
ابعدهم الله تعالى وان كان الغرض حادثا يتصف به عند ايجاد
الافعال لزم نقصه تعالى في ذاته وكونه مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض وانه باطل واما وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع
الى خلقه فهو انه لا يجب عليه تعالى ايصال غرض الى شيء من مخلوقاته
اذ لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح على ما تبين بيانه
في محله كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزائرية وقال ابراهيم
اللقاني في شرح الجوهرة مذهب الاشاعرة ان افعال الباري
تعالى ليست معللة بالاغراض والمصالح والغرض ما لاجله يصدر
الفعل عن الفاعل ومذهب الماتريدية امتناع خلو فعله
عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله غاية الامر انا لقصور
عقولنا لم نطلع عليها في كل افعاله وذلك لا توجب انتفاءها
في نفس الامر كما ذكره السعد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون انتهى وليس فيه ما يرد مذهب
الاشاعرة اذ يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الامر
لانهم يمنعون العبث في افعاله تعالى كما يمنعون الغرض و
لذلك كان التعبد من الاحكام ما لم نطلع على حكمته لا ما
لا حكمة له على ان بعضهم نقل من الاشاعرة انهم انما ينفون

وجوب التعليل لا انهم يقولون بجوازه كما صرح به ابن عقيل الحنبلي وهو
غريب انتهى قول اللقاني والاشاعرة لا ينكرون كون
فعل الله تعالى متضمنا لحكم ومصالح وان انكروا كون افعال
الله معللة بالاغراض بناء على ان الغرض لا بد وان يكون و
جوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم ه
استكماله الواجب بالغرض مع انه ينافي الوجوب كذا قاله ه
بهاء الدين زاده فعلى هذا يكون النزاع بين الاشاعرة
والماتريدية قريبا الى النزاع اللفظي لان من قال افعال الله
غير معللة اراد انها غير معللة بالغرض بمعنى الباعث على الفعل
بحيث لولاه لم يفعله ومن قال انها معللة اراد انها معللة برعاية
مصالح العباد ويؤيد هذا قول صاحب المواقف واجمعوا
انه تعالى يفعل الاشياء لا لعلة ولو كان فاعلا لعلة لكان للعلة
علة الى ما لا يتناهى وذلك باطل وكذا في شرح الصحائف ه
والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر حكيم غني ولا بد
من الفعل او الترك والفعل او الترك بالنسبة اليه تعالى واحد
في المقدورية لانه لا يباشر الفعل كما يباشر افعالنا ه
بل يكفي في حدوث الحوادث قوله كن فهو مختار اولى الطرفين
واحسنهما وما لا يجوز قبيحا اذ ترك الاولى بلا فرق
وحاجة عن مثل هذا القادر نقص وهو جاهل بالفروق وذلك
الاولوية لا تكون بالنسبة اليه تعالى لتنزهه عن ذلك بل في
نفس الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية

الكمال

الكمال وخلافه عين النقص والعبث وايضا الاختلاف ان ه
بعثة الانبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم واظهار المعجزة ه
لتصديق الانبياء فمن انكر التعليل فلينكر النبوة وكل دليل
يأتي به يجوز جاريا في النبوة فان قلت جاز ان يجوز انكارهم
في غير باب النبوة قلت ذلك لانهم في التعليل مطلقا ه
فليتنزه دعواهم كلية وايضا لو كان ذلك لكان دلائلهم
منقوضة بباب النبوة والدلائل العقلية لا تقبل ه
التخصيص وما نقل عن   انها غير معللة معناه غير معللة
بما يرجع نفعه الى الله تعالى اذ لو قال انه تعالى اي ما فعلت
هذا الغرض او علة بما يرجع نفعه الي لانه ما فعله ه
لمصلحة اصلا انتهى ولما فرغ من ذكر الاختلاف في تجويز
تعليل البعض من افعال الله تعالى عقبه بذكر مسئلة تكليف
ما لا يطاق لكون التكليف فعلا من افعال الله فقال ولا
يكلف العبد فوق طاقته لكنه لا العقل عاجز عان الواو
لعطف مسئلة على مسئلة ويكلف فعل مضارع مجهول من
التكليف يقال كلفه الشيء تكليفا اذا امر بشيء عليه فيتعدى
الى المفعولين بلا حرف واما استعمال بعضهم المفعول
الثاني بالباء فباعتبار معنى الامر ولو قال الناظم ولا
تكلف نفس فوق طاقتها لكان مناسبا لقوله تعالى لا تكلف
نفس الا وسعها واراد بالعبد المكلف من المخلوقات بدليل
عليه ولا يكلف ومن قال اراد بالعبد كل مخلوق بقدر عنه

الفعل عاقلا كان او غيره كما يدل عليه تنكيره لم يصب فتأمل
والاصل في كلمة فوق انها ظرف من ظروف المكان و
يقابلها تحت وقد تستعار للمنزلة والرتبة ونحو ذلك
وقد يجيء بمعنى افضل وارفع واكثر قال الله تعالى يد الله
فوق ايديهم اي افضل من ايديهم وقال الله تعالى والذين
اتقوا يوم القيمة اي ارفعهم منزلة يوم القيمة وكقوله فوقهم صح
تعالى فان كن فوق اثنتين اي اكثر من اثنتين كذا في
كتاب الوجوه والنظائر والمعنى الاخير هو المناسب في
هذا المقام فخذ قول من قال كلمة فوق اسم بمعنى لا يسعه
الطاقة نشأ من قلة التدبر او من الغفلة قوله لكنه
استدراك من فحوى الكلام ومفهومه وضميره راجع الى
ذلك المفهوم وكلمة لا حرف عطف والمعطوف عليه
محذوف واللام في لفعل بمعنى الباء وعان اسم فاعل
من عنا اذا خضع وذل فاعل اعلال قاض وفي الزجاجة
العاني الاسير وكل من ذل فتقدير الكلام نحن المعاشر الحنفية
نحكم بعدم وقوع التكليف بالمحال لكن حكمنا انما هو بانه
لدليل القرآني لا بالعقل العاجز العاني فان العقل عاجز
قاصر في معرفة ذلك الاحكام لجواز ان يقع لحكمة معلومة
عند العليم العلام حاصل ما ذكره المحقق انا نستدل
في هذه المسئلة بالدليل النقلي فقط لا بالدليل العقلي وان
استدل بعض الحنفية بهما جميعا على ما ذكروا في كتب الكلام

ثم اعلم

ثم اعلم ان ما لا يطاق له ثلث مراتب اقصاها ان يمتنع لذاته
ونفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق انقلاب
واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر فلا يجوز
التكليف به ولم يقع اتفاقا لانها لا تدخل تحت القدرة
القدرة القديمة فضلا عن الحادثة واوسطها ان لا
يتعلق بها القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة
كحمل الجبل والصعود الى السماء فهذه المرتبة لا
خلاف في عدم الوقوع واما جوازها فمختلف فيها
وفي شرح الصحائف قال اكثر اهل العلم تكليف ما لا
يطاق محال وذهب الاشعري وقوم من متابعيه الى انه
جائز وقال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر
والحق عندي جواز هذه المرتبة بالنظر الى ذات الله
الواجب وغايته المطلقة وقدرته الكاملة وارادته
الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده فا
لاقرب عدم جوازها لانها منافية لحكمة الحكيم ورأفة
الكريم اظهر من ان يخفى واما تكليف الملائكة بانباء الاسماء
مع انه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز لا تحقيق وكلامنا ليس الا
في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله تعالى
دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الافعال
غير مطاق بل يكفي في طاقة العبد ان لا يتخلف تأثيره
قدرة الله تعالى عن قدرة العبد وارادته بطريق جري عادة

الله عليه السلام وادناها ان يمتنع لتعلق علمه تعالى وارادته
بعدمه وقوعه كايمان فرعون وابي جهل وابي لهب
وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل على
جوازها ووقوعها شرعا بل قالوا ان هذه المرتبة ليست
من قبيل تكليف ما لا يطاق بالنظر الى ذاتها لان قدرة
العبد تاثير في افعاله توسطا بين الجبر والقدر على ما عرف
في محله على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان كذا في مدار الفحول شرح منار الاصول
ولما فرغ من بعض فروع المسئلة خلق الافعال شرع
في بعض منها فقال **لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احداه**
بالكفر والفقر والبلوى والاحزان اصلح اسم تفضيل و
المضاف اليه مقدر اي اصلح الافعال وانفعها لان
استعمال اسم التفضيل لا يخلو عن احد ثلثة اشياء لفظا
او تقديرا كذا تقرر في كتب العربية قاطبة ~~اسم تفضيل~~
فقول من قال الاولى الصلاح فليس مقبولا بالاصلح ومعنى
الفرض هنا الالزام والايجاب ومنه قوله تعالى فرض
عليك القران اي وجب عليك العمل به فيكون المراد
منه الوجوب الشرعي الذي يستحق تاركه الذم والعقاب
ويحتمل ان يكون الفرض بمعنى الوجوب العقلي المفسر بما
لا بد ان يفعله سبحانه وتعالى لقيام الداعي وانتفاء
الصارف فوجوب الاصلح على الله تعالى محال على كلا

المعنيين

المعنيين الا ان الشق الاول اهل الحق مبني على المعنى الاول واما
المعتزلة فبعضهم فسر الوجوب هنا بالتفسير الاول وبعضهم
بالثاني كما قاله ابراهيم اللقاني وصلة الفرض محذوف وهو
على الله وما في ما ابتلى نافية وفاعل ابتلى ضمير راجع الى المذكور
معنى وهو على الله تعالى واحدا مفعول ابتلى والابتلاء في الاصل
الاختبار والامتحان وهنا مجاز عن معنى المعاملة لان الابتلاء
منزه عن الاختبار والبلوى والبلية والبلاء واحد وهو اصابة
المكروه وقوله والاحزان عطف على البلوى من قبيل عطف
اللازم على الملزوم وتجريده عن حرف التعريف للضرورة ثم اعلم ان
اهل الحق اجمعوا على ان جميع ما فعل الله بعباده من الاحسان
والصحة والسلامة والايمان والهداية واللطف تفضل منه
ولو لم يفعل ذلك لكان جائزا وليس على الله واجبا واستدلوا
على عدم وجوب الاصلح على الله تعالى بالمعقول والمنقول اما
المعقول فمن وجوه الاول ما ذكره الناظم من انه لو كان الا
صلح للعباد واجبا على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام وسائر
انواع المحن والالام الثاني لو كان ذلك واجبا لما وجب
على العباد شكر الله تعالى على فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد
ودائعه على صاحبه ويؤدي دينا لازما عليه ولا
الثالث ان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يفعلونه
في الاصلح ففوقه ما هو اصلح منه فيجب الى حد الرابع لو وجب

رعاية الاصلح على الله لما امات الانبياء والاولياء المرشدين
ولما ابقى ابليس وذرياته المفسدين وبالجملة لو وجب عليه
تعالى الاصلح للعباد لما وجدت محنة دنيوية ولا اخروية واما
المنقول فكثير منه قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى
لا يسال عما يفعل وهم يسئلون ونحو ذلك من الايات
الدالة على عدم وجوب الاصلح وذهب جمهور المعتزلة
الى ان رعاية الاصلح للعباد واجبة ثم معتزلة البصرة
خصصوها بالامور الدينية وارادوا بالاصلح الانفع
في باب الدين ومعتزلة بغداد عمموها بالامور الدينية
والدنيوية وارادوا بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير
والناظم رحمه الله رد الفريقين بقوله بالكفر والفقر
والبلوى والاحزان واعتمادهم في ذلك على قياس الغائب
على الشاهد حيث قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا وعد
احدا وقدر على اعطاء ما يوصل الى مراده من غير تضرر
بذلك ثم لم يفعل عد ذلك عند العقلاء من زمرة البخلاء
ورد قولهم بان ما قلتم في الشاهد كذلك واما في الغائب
فليس كذلك ومن تفاريع مباحث خلق الافعال مسئلة
الارزاق ولذلك نظمها الناظم سلك توابع الافعال
فقال **والرزق ما سبق للحيوان باكله محرما او مباحا فهو سيان**
في المختار والاظهر يقال رزق الله الخلق رزقا بالكسر

والمصدر

والمصدر الحقيقي رزقا والاسم توسع موضع المصدر انتهى فالمراد من
هذا الكلام ان الرزق بالكسر اسم ما ينتفع به وقد يوضع موضع
المصدر واما المصدر فبالفتح ونظير هذا نحو طحن الرحى بالكسر الطحان
بالفتح المصدر فقول من قال الرزق مصدر في الاصل سمي به
للمرزوق كالخلق بمعنى المخلوق مخالفه فتامل وفي الرعاية الارزاق
نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب والنفوس
كالمعارف والعلوم انتهى وقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
يحتملهما والظاهر ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو النوع
الاول قال علماؤنا ان الحرام رزق مثل الحلال وقالت المعتزلة
الحرام ليس برزق وسبب الخلاف انما نشا من تفسير الرزق وهو
عندنا مفسر بوجوه مذكورة في كتب الكلام منها ما ذكره التفتازاني
في شرح العقائد حيث قال الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان
فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما فسلك الناظم
المحقق مسلك التفتازاني في تعريف الرزق وهو موافقه
لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات
من الاغذية والاشربة لا غير ولكن قال صاحب الابكار والمختار
انه ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان
او محرما وانما كان هذا مختارا لانه دخل فيه رزق الانسان
والدواب وغيرهما وشمل الماكول وغيره ومعنى الاضافة
الى الله تعالى يعلم من قوله مباحا او محرما فلا يرد قول من قال
انه خال عن معنى الاضافة الى الله تعالى نعم يرد على هذا التعبير

جواز ان يأكل كل شخص رزق غيره وان يأكل غيره رزقه وهو
خلاف مذهب اهل الحق فالاعتماد والتعويل على ذكره الناظم
الجليل واما عند المعتزلة فمفسر بوجوه ثلاثة لانهم تارة
فسروه بانه مملوك يأكله مالكه وتارة بانه الحلال وتارة
بالانتفاع الشارع من الانتفاع ، وذلك لا يكون الا
حلالا ويرد عليهم على التفسير الاول ان لا يكون ما يأكله
الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويلزم على التفسير الاول
والثاني معا ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى
شيئا وهو خلاف ما ثبت بالاجماع ويرد على الوجوه الثلاثة
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن
متمسكاتهم انهم قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب
على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه
المنهي عنه ومن فروع هذه المسئلة قول اهل الكلام في هذا
المقام وكل يستوفي رزق نفسه لا يأكل احد رزق غيره ولا
غيره رزقه لانما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله و
يمتنع ان يأكله غيره واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع ان يأكله
غيره وكذا الرزق بمعنى الانتفاع اذ يجوز ان يكون
المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل
وينتفع به اخر بالاكل قال صاحب الانتقاء والحق في
هذه المسئلة انه لا خلاف في الحقيقة بل هو نزاع لفظي
ولا مناقشة في الاصطلاح غاية ما في الباب ان في

اصطلاحهم

ان اصطلاحهم يؤدي الى خلف خبر الله تعالى ويؤيده قول الشيخ
ابي الحسن الرستغفني وابي اسحق الاسفرائني فانهما قالا
الخلاف في هذه المسئلة من حيث العبارة لا غير وهو الصواب
انتهى وكذا قال الشيخ علي القاري في شرح الفقه الاكبر ثم
قول الناظم يأكله جملة حالية فقيد من قيود التوبيخ وكذا قاله
محرما او مباحا فرد من افراده كما وقع في توبيخ صاحب الابكار
فقال اي حال لا دخل لها في التوبيخ بل هو تفريع منه بانه ينقسم
عندنا الى قسمين لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه
بالحلال ليس في محله وذكر لفظ المباح في مقابلة الحرام من غير داع
كلام فتأمل وسكون ههنا هو بعد الفاء لغة ولما كان كل واحد
من الارزاق والاجال مقدار التقدير الله تعالى ولا يزيد على ما
هو مقدر في ازل الازال ولا ينقص ناسب ذكر احدهما عقيب
الاخر فقال **ولا يقدم حيوان على اجل وان تقطع في انياب**
غيلان الواو لعطف مسئلة على مسئلة كما مر مرارا ويقدم
بفتح الدال مع التشديد فعل مضارع من التقديم وحيوان نائب
نائب الفاعل ويحتمل ان يكون مبنيا للفاعل من قدم بمعنى تقدم
ويؤيد الاول قوله تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها
ويقوى الثاني قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون وعلى كلا الوجهين فلا تسامح في
عبارة الناظم كما ظن الشارح العالي والاجل لغة الوقت
المضروب واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ولذا يقال اجل

هذا الدين شهران او ثلاثة اشهر وعرفا هو منتهى زمن الحيوة
ولذا يفسر بالوقت الذي حكم الله ببطلان حيوة الحيوان فيه
وهو ما يتبع في استعمال اهل الكلام وتنوين اجل عوض عن
المضاف اليه اي على اجله وان في قوله وان تقطع وصلية و
هذه الجملة عطف على محذوف اي ان لم يتقطع وان تقطع
والجملتان في محل النصب على الحالية من حيوان اي لا يقدم
حيوان على اجله مستويا بتقطعه وعدم تقطعه ويجوز الجملة
الشرطية ان تقع حالا اذا كان شرطها ضد الشيء ونقيضه نحو
لاضربنه ان ذهب وان مكث كذا قالوا في امثاله وتقطع
مطاوع قطع يقال قطعت الشيء فتقطع والغيلان جمع غول
وهو جنس الجن والشياطين واريد به هنا كل ما يهلك الحيوان
من المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع في اسياف
انسان لكان احسن فتأمل ثم اعلم ان ههنا حكمان الاول ان
المقتول ميت باجله وزعم كثير من المعتزلة ان المقتول
قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذي علم الله موته فيه
لولا القتل وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذي علم الله
موته فيه على تقدير عدم القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم
يقتل لمات في ذلك الوقت البتة وكلا القولين باطل
اذ مذهبنا ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه
ولا تأخر عنه وانه لو لم يقتل لانقطع ولا نجزم بوجود
الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة لانه اللازم

اذا قدرنا

اذا قدرنا عدم قتله امكان بقائه وموته لا نجزم باحدهما والحكم
الثاني ان الاجل واحد قال التفتازاني زعم الكعبي من المعتزلة
ان المقتول له اجلان القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي هو الموت وزعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو
وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجلا
اخترامية بحسب الآفات والامراض وكلا القولين ايضا باطل
وقد استدل اهل الحق عقلا ونقلا اما عقلا فلان علم الله تعالى تعلقه
ازلا بالمعلومات على ما هي عليه فيلزم ان يكون الاجل المقدر
لموت كل حي واحدا لا يمكن فيه التبدل والتغير اذ تقدير الاجل انما
هو على وفق علم الله تعالى وعلمه تعالى يستحيل عليه التخلف واما نقلا
فبقوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
وبالحديث المعروف ان الله تعالى يبعث عند تصوير العبد في بطن
امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته فهذه
الآية والحديث الشريف يدلان ان اجل المقتول غير مقطوع
عليه بل هو اجله المقدور واحتجت المعتزلة عقلا ونقلا اما الاول
فلانهم قالوا لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا
عقابا لولا ولياء المقتول دية ولا قصاصا واما الثاني
فبقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وقوله تعالى وما يعمر من
معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات يزيد في العمر مثل قوله عليه السلام لا يزيد في
العمر الا البر فالجواب عن الاول ان احكام الله تعالى وافعاله غير

غير معللة كما سبق وايضا في وجوب العقاب والدية والقصاص
على القاتل لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى
عقيبه الجرح والموت بطريق جري العادة مع القطع بانه
لو لم يكن القاتل وما وجد منه كذلك واقع بمحض خلقه انه
تعالى بلا واسطة وعن الثاني ان الاجلين المذكورين في
هذه الآية الكريمة ليسا اجلي حياة كل حي بل الاجل الاول
هو الاجل المقدر لحياة كل حي والاجل الثاني هو الاجل
المقدر لحياة العوالم كلها وفناء الساعة ولهذا وصفه
بانه مسمى عنده اي في انه لا يعلمه غيره كما قال في الساعة
قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو وعن الثالث
ان الضمير في قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره راجع
الى مطلق العمر ونظيره قولك له درهم ونصفه والمعنى
ولا ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه وعدد امثاله وقد وقعت
عادة الله سبحانه وتعالى بالطول حينا وبالقصر حينا وليس
المراد من الآية تنقيص عمر الواقع في علم الله تعالى
وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تغير علمه تعالى ويمكن حمل
الزيادة والنقص في هذه الآية على المحو والاثبات
المعنويين على صحف الملائكة اذ فيه يثبت شيء في صحفهم
مطلقا وهو مقيد في علم الله تعالى وعلى ذلك حمل المحققون
قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وعن الرابع بان الله تعالى يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعات

لكان

لكان عمره اربعين سنة مثلا لكن علم الله تعالى انه يفعلها فيكون
عمره سبعين سنة مثلا فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعات
بناء على انها امارات عليها في علم الله تعالى وانها لو لم تكن لما كانت
الزيادة قيل وفي هذا الجواب نظر لانه يعود الى القول بتعدد الا
جل كما زعم الكعبي من المعتزلة واكذب انه واحد فالاوجه
في الجواب ان يقال المراد بالزيادة والنقص بحسب الخير والبركة
كذا قاله علي القاري ومنهم من قال في الجواب ان تلك الاحاديث
اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية ومنهم من قال ان
تلك الاحاديث صدرت في موضع الحث على بعض الطاعات
بطريق المبالغة لو كان شيء يسبق في اجل رجل لكان هذا
وتجوز فرض المحال اذا تعلق به حكمة كالمحالات الممكنة المتعلقة ثم اعلم
انه سبحانه وتعالى قدر للخلق اقدارا وضرب لهم آجالا كما قال وخلق
كل شيء فقدره تقديرا وقال انا كل شيء خلقناه بقدر وفي
صحيح مسلم عن ابن عمر رضي مرفوعا انه قال قدر الله
مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف
سنة وكان عرشه على الماء وقال الله تعالى ولن يؤخر الله نفسا
اذا جاء اجلها وقال وما كان لنفس ان تموت الا
باذن الله كتابا مؤجلا وايضا ورد في صحيح مسلم عن
ابن مسعود قال قالت ام حبيبة اللهم متعني بزوجي رسول
الله صلعم وبابي ابي سفيان وباخي معاوية وقال فقال
صلعم قد سألت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق

ان الاجسام من السفليات والعلويات كلها مركبة من
الجوهر الفرد يعني الجزء الذي لا يتجزى فانه ثابت لا ينكر
عندنا وحادث يتركب جميع الاجسام منه ومثباه على
القاري في شرحه بدء الامالي واثبات الجزء الذي لا يتجزى من
جملة الفوائد لا من ضروريات العقائد والمخالفون في هذا
المطلب الاول هم الفلاسفة منهم ارسطاطاليس واتباعه وبعض
عن افلاطون القول بحدوث العالم وادلتهم الباطلة
والاجوبة عنها نحو الحكم الباطلة مذكورة في المطولات و
برهاننا في هذا المطلب كثيرة ونحن نكتفي بواحدة
منها فنقول ان العالم محدث لانه اسم لكل ما سوى الله و
كل ما سوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل الاول ان العالم
محدث اما الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى فنقول
ان كل ما سوى الله محدث اما اعيان واما اعراض وكل
واحد منهما اما ان يكون حادثا او لا فالاول
اعيان والثاني اعراض والاعيان اما جسم او جوهر فرد
لانها ان كانت مركبة فهو جسم والا فهو جوهر فرد
فالكل محدث وهذا البرهان مؤيد بما في القرآن
من خلق السموات والارض وما فيهن والايجاد
عبارة عنهم الذي هو الايجاد من كتم العدم بالارادة
والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك ايضا معلوم
من ضروريات الدين لا يشك الامر عمي عليه وحتمت

حوادث

حوادث عموما هذه البيت والتي الفون في المطلب الثاني
هم جمهور الفلاسفة المشائيين كما قاله شارح العقائد
فانهم نفوا وجود الجزء الذي لا يتجزى في الخارج وذهبوا
الى تركب الاجسام من الهيولى والصورة قائلين بقدمهما
وقدم العالم وقد اجمعوا على كفرهم وكفر من تبعهم من الائمة
وادلتنا على ثبوت الجوهر الفرد كثيرة منها ما ذكره الاصفهاني
ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد
لانه لو كان واحدا لفاتت وحدته بانقسام الجسم لان
انقسام المحل يقتضي انقسام الحال وحاصل معنى البيت ان
العالم وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات بظاهرها وبا
طنها وعلوياتها وسفلياتها وجواهرها واعراضها حادث
باحداث الله تعالى اياه وان القول بجزء الهيولى وهو اصل
العالم ومادة بني آدم باطل عند جميع اهل الملل من اهل
الاسلام واليهودي والنصارى وغيرهم من اتباع الانبياء
عليهم السلام وعلم من ضمن مضمون البيت الآتي ان
العلويات مع اوضاعها من الحركات والسكنات وان
السفليات مع الحوادث الواقعة فيها حادثتان باحداث
الله تعالى ومستندان الى الله تعالى وليس شيء منهما مؤثرا
في الآخر ولا علة له كما زعم المنجمون فالناظم المحقق اشار
الى هذا الحكم بقوله للعلو بالسفل ربط لا بتعليل اذ
قد بدو ومدارا بل مضافا ان العلو بضم العين وكسرها ضد

السفل بفتح السين وكسرها وضمها في الاصل بمعنى الفوق
والتحت يقال علو الدار وسفلها بضمهما كذا في المختار
فقول من قال انهما مصدران لا تتصف بهما جانب الفوق
والتحت غلط وانما المصدر هو العلو بفتحتين وقول
الناظم من قبيل ذكر المحل وارادة الحال فالمراد بالعلو
الكواكب والمتحركة بحركات الافلاك وبالسفل الحوادث
الواقعة في عالمنا هذا كما اشار اليه المولى الخيالي والبا
في قوله بالسفل متعلق بالربط وهو في اللغة شد
الشيء بالحبل او غيره ومثله الارتباط وفي المختار وارتبط
بمعنى ربط وقيل الربط التعلق بين الشيئين كالنوط
وزنا ومعنى فمعنى ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو با
لسفل لا بجهة التعليل بل بتقدير القادر الجليل كما قال
الملك الكريم ذلك تقدير العزيز العليم قوله اذ قد يدور
مدار الفعل النفي للنفي ان تنفي عنه ان للكواكب
المتحركة الحاصلة في العلو ربطا وتعلقا للحوادث السفلية
وليست تلك الكواكب المتحركة بحركات الافلاك علة
للحوادث الحاصلة في السفل ولا تدل على عليتها الدوران
كما زعمها المنجمون والصابئون حيث قالوا ان الكواكب
المتحركة بحركات الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث
الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث

السفلية

السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع تلك الكواكب من الاوضاع في البروج كما نشاهده في
الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع فرد الناظم رحمه الله قولهم
هذا بان نفى العلة المبنية على الدوران اولا بالتصريح حيث
قال لا بتعليل ثم اثبت النفي المذكور بقوله اذ قد يدور مدار
يعني انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلية
لان المدار اعني الكواكب انفسه يدور على الحوادث فيقال ان
الكواكب مخصوصة قد توجد عند وجود الحوادث المخصوصة وتنعدم
عند عدمها فلا تكون علية الكواكب اولى من عكسه فاذا لا
يفيد الدوران العلية سيما اذا تحقق التخلف بان توجد
الحوادث بدون اوضاع الكواكب او يوجد الوضع المخصوص
بدون الحوادث وذا اكثر جدا كالتوأمين فان احدهما
قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واتحاد
التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكونان بقدر درجة
واحدة وانه لا يوجب التغير في الاحكام بالاتفاق ثم اضرب
عن قوله اذ قد يدور مدار الترقي في نفي افادة الدوران
العلية يعني ان افادة الدوران العلية يستلزم كون
المعلول علة والعلة معلولا اذ قد يدور مع المعلول علته
بل قد يدور امران متضائفان بلا تعليل لانه لو كان
بتعليل لزم ان يكون كل منهما للاخر وانه باطل قطعا واشير
الى هذا التقرير بقول بعض الافاضل شعر ما و جاز ان

ان يصدر الاثنان من احد ولا اعتبار لاحكام بدوران
اذ قد يدور مع المعلول علته ودار من دون تعليل مضا
فان ولقد احسن هذا القائل في ترك الاضراب اولا
وجه له هنا اصلا كما قاله المولى الخيالي واراد الناظم بالمدار
هنا اوضاع الكواكب وبالمضافان الشيئان المتضايفان
مطلقا لا اوضاع الكواكب والحوادث كما ظن هذا وجعل
[illegible] احتمالا بعيدا لا يجوز بل هنا الانتقال من حكم
الى حكم اخر لا للاضراب ويجوز مضافان من الاضافة
بمعنى النسبة لا من التضايف والمعنى ان للكواكب المتحركة
بحركات الافلاك ربطا وتعلقا للحوادث السفلية وليست
احديهما علة للاخرى لان مبنى العلية على زعم القائلين
بها الدوران ولا اعتبار له في اثبات الاحكام بل هما
شيئان مضافان الى خالقهما وسيأتي ما يؤيد هذا المعنى
في معنى الحديث الذي سنذكره ان شاء الله تعالى واصل
هذا الحكم ما ذكره محي السنة في المصابيح في باب الكهانة
حيث قال وعن زيد بن خالد الجهني قال صلى لنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلوة الصبح بالحديبية على اثر سماء
كانت من الليل فلما انصرف اقبل على الناس فقال هل
تدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله اعلم قال اصبح
من عبادي مؤمن بي وكافر فاما من قال مطرنا بفضل
الله وبرحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب واما من

قال

قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب قال
شراح هذا الحديث النوء سقوط نجم من منازل القمر مع
طلوع الصبح وهي ثمانية وعشرون نجما يسقط في كل
ثلاث عشرة ليلة نجم منها في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر
يقابله في المشرق من ساعته وكانوا يزعمون انه لا بد وان
يحدث مع كل نوء منها مطر او ريح او غير ذلك وينسبون
الحوادث فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك
ونفاه مزوجا مع الاصول عن قتادة قال خلق هذه
النجوم لثلاث جعلها الله زينة للسماء ورجوما
للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها غير هذا
فقد اخطأ واضاع نصيبه وتكلف ما لا يعنيه وما لا علم
له به وما عجز عنه علمه الانبياء والملائكة صلوات الله
عليهم اجمعين وعن الربيع مثله وزاد والله ما جعل
الله في نجم حياة احد ولا رزقه ولا موته فانما يفترون
على الله الكذب ويتعللون بالنجوم رواه البخاري انتهى
وقال الامام النووي في شرح الجزائرية من هذا ان
المنجمين واهل الفلسفة لما قالوا في هيئات الافلاك
وصفات حركاتها وحركات نجومها بمحض تخيلات هي او
هى من خيط العنكبوت واللازم على الكامل في عقائده
ترك هذا النوع قولا واعتقادا اذ هو اشتغال بما لا طائل
تحته وقد قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكم

وكم من مخذول من الناس مصاب في عقله ودينه ترك ما
يعنيه من تعلم العلوم الشرعية والعمل بمقتضاها وشغل
نفسه بتعلم تلك العلوم الواهية التي قربها من لا اقرار له من
الفلاسفة لمقصد بركة الرجال حيلة والاغواء على الناس
بالباطل المحض انتهى ملخصا ملخصا وقال علي القاري
في ملحقات فقه الاكبر ان تصديق الكاهن بما يخبر من
الغيب كفر لقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه
بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ثم الكاهن هو الذي
يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الا
سرار في المكان وقيل الكاهن الساحر والمنجم اذا
ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه
الرمال انتهى فائدة اعلم ان الدور لغة الطواف و
الحركة حول الشيء واصطلاحا هو ترتب الشيء
على الشيء الذي له صلوح العلية كترتب الاسهال على شرب
السقمونيات والشيء الاول يسمى دائرا والثاني يسمى
مدارا ولما فرغ الناظم المحقق من الالهيات وما
تتعلق بها اراد ان يشرع في النبوات وما تتعلق بها
اذ هي الجزء الثاني من الايمان فقال
الله ارسل فينا للهدى رسلا مقيد فخص بايات وتبيان
الله مبتدا وجملة ارسل خبره وتقديم المسند اليه ههنا

للتقوية على ما ذهب اليه السكاكي وارسل يتعدى الى مفعولين
اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وذلك الحرف يكون الى
غالبا نحو قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر
بالانذار وقوله الناظم فينا بمعنى الينا وقد يتعدى الى
ثلاثة مفاعيل نحو قوله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية اي
مرسلة اليهم رسول الهدية وقول الناظم من هذا القبيل
الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين الموصوف
والصفة وهي قوله مقيد فمن بفتح الدال وقيل
اخر المفعول الاول للضرورة وفيه اذ لو قال الله ارسل
رسلا بالهدى فينا بتخفيف رسلا كما هو لغة لصح الوزن
مع اللطافة والرسل جمع رسول فعول بمعنى مفعول نا
در والظاهر ان المحقق رح ذهب الى ترادف النبي
والرسول كما ذهب اليه التفتازاني في شرح المقاصد
حيث قال النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه
وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون
اخص من النبي انتهى اقول كونه اخص مطلقا هو المشهور
عند اكثر العلماء بل هو مرجح عند البعض فكل رسول نبي
وليس كل نبي رسولا وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه
فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحي
اليه من البشر ولم يؤمر بالتبليغ وينفرد الرسول
فيمن اوحي اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما

على غيرهم مع انهما يوحى اليهم فالنبي غير الرسول والرسول
غير النبي كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزائرية وفي ذكر
صيغة جمع الكثرة اشارة الى ما اخرجه ابن حبان في صحيحه
من حديث ابي ذر رضي الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وفي رواية ~~واربعة عشر والاولى ان لا~~
مائتان الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلثمائة
وثلاثة عشر وفي رواية واربعة عشر والاولى ان لا نحصرهم
في عدد معين لان هذا الحديث من خبر الواحد وهو لا
يفيد يقينا بل يفيد الظن وهو غير معتبر في الاعتقاد بانه
ولان حصر عددهم يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فلا يؤمن من
دخول من ليس منهم فيهم وخروج بعضهم عنهم بناء على ان
اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
فافهم كما هو واولو العزم منهم خمسة نوح وابراهيم وموسى
وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم وقيل ستة وقيل غير
ذلك وذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الا
نبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى
وادريس في السماء كذا قاله الخيالي وفيه بحث لانه قوله
لا في حق الخضر لو كان حيا لزار نبينا فيه واجيب
بانه يجوز ان يقع الزيارة بعد وروده كذا في كشف

المشارق والايات جمع اية وهي طائفة من القرآن يتصل
بعضها ببعض الى انقطاعها طويلة كانت او قصيرة و
اصلها اوية كتمرة قلبت عينها الفا على غير قياس من اوى
اليه وسميت المعجزة اية لانها تأوي الرجال عند الاستدلال
على النبوة قال المولى الخيالي واراد بالايات والبينات
المعجزات فانها من حيث انها علامة دالة بطريق جري
العادة على تصديق الله اياهم تسمى ايات ومن حيث انها
تبين وتوضح امر النبوة تسمى بينات انتهى ولا يخفى
عليك ان عطف المفرد على الجمع يقتضي المغايرة بينهما بل
الظاهر ان الناظم اراد بالايات مطلق المعجزات سواء كانت
مقالا او فعلا او تركا على ما سيأتي بيانه الثلاثة و
اراد بالتبيان القرآن خاصة اذ هو وصف القرآن
كما وقع في الفرقان ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين فيكون من قبيل
عطف الخاص على العام لكون القرآن اعظم المعجزات واشرفها
وههنا ثلث مقالات المقالة الاولى في معنى المعجز
لغة واصطلاحا اما لغة فهي اسم فاعل ماخوذة من
الاعجاز وهو اثبات العجز الذي هو ضد القدرة وفي التحقيق
المعجز فاعل العجز في غيره وهو الله سبحانه وتعالى وسميت
دلالات صدق الانبياء واعلام الرسل معجزة لعجز المرسل
اليهم عن معارضتها والهاء فيها اما للمبالغة كعلامة و

ونشأة واما ان يكون صفة لموصوف محذوف كآية وعلامة
ذكره الطيبي وقال ابن الكمال الاعجاز وصف المتحدي به
اسنادا له ما يتحدى به مجاز امره قبيل اسناد الشيء الى سببه
ثم جعل اسما للامر المعهود بين المتكلمين والتاء فيه
للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة
كما في العلامة لا للتأنيث فيقال معجزة كذا ذكره صاحب
التمهيد وقال في التسديد شرح التمهيد وان كانت
هذه التاء للمبالغة كما في العلامة على ما ذكر في كتب
الكلام الموثوق بها لكن لم تخل هي عن معنى التأنيث
ولذلك وصفت هي في كتب اللغة بالتأنيث قال في
الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال في المغرب
والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معروفة والتاء للنقل
في العلامة وان كانت للمبالغة لا يوصف الله تعالى بها فلا
يجوز ان يقال الله علامة بل يقال علام بدون التاء صيانة
لوصف الله تعالى عن شائبة التأنيث واما اصطلاحا
فقد عرفوها بتعريفات مختلفة منها قولهم هي امر خارق
للعادة داعية للخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة
قصد بها اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى
وقال المولى الخيالي وهي في الاصطلاح عبارة عن امر
خارق للعادة يظهره الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعي
النبوة تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون امرا خارقا للعادة

لا يمكن

لا يمكن معارضته اولا ولانه على التصديق لو لغير وان يجوز
فعل الله تعالى اولا تصديقا بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر
على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان الظهور
على متبعيه كاف في صدقه والى هذا اشير بقول من قال ان
كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وان يوافق الدعوى
والا لم تدل على صدقه وان لا يجوز قبل الدعوى اذ لا يعقل
التصديق قبلها وفيه تامل انتهى المقالة الثانية في ان منه
التي تنقسم على ثلاثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكا
حداث رياح وزلزال وحرق وغرق واهلاك اشخاص
ظالمة وتخريب بلدة فاسدة وانفجار الينابيع من الا
حجار والاصابع واما الترك فكالامساك عن الاكل و
الشرب برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله واما
القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث
لا يهتدي اليها عقول العقلاء وحذق الاذكياء كذا
قالوا المقالة الثالثة في وجه دلالتها على صدق الاتي
بها قال في الاعتقاد شرح عمدة الاعتقاد وجه دلالة المعجزة
على صدق من اتى بها وهو مدعي الرسالة انه مركوز في
عقولنا وعلمنا يقينا ان الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي
الرسالة وان ما يظهر من خارق العادة على يده خارج
عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع المخلوقات تولاه
مقدرة عليه الا الله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدقي

دعواي ان الله تعالى ارسلني ان يفعل كذا فافعل الله تعالى ذلك
مثلا ان يقول انه رسول اليكم ودليلي على صدقي ان الله
تعالى فعل فعلا بسبب سؤالي لا يقدر عليه جميع البشر قال
اللهم ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر فسود
عقيب سؤاله كان ذلك من الله بالخوارق تصديقا لذلك
المدعي فيما يدعيه من الرسالة بذلك الفعل الذي هو من
نقض العادة فاذا فعل ذلك الشيء فعله تعالى كقوله عقيب
دعوى مدعي الرسالة صدقت لان التصديق بالفعل كا
لتصديق بالقول بل الفعل ابلغ من القول اذ القول
يحتمل الاستعارة وهذا محال احتمال فيه بوجه من الوجوه
ويستحيل على الله تعالى تصديق الكاذب فدل فعله
تعالى عقيب سؤاله على انه رسوله الذي والحاصل ان
ههنا ثلث مقدمات احديها ان الله تعالى سامع دعوى
هذا المدعي وثانيها ان هذه الاشياء خارجة عن مقدور
البشر وثالثها ان هذه الاشياء لما وجدت بخلق
الله تعالى اذ لا قدرة عليها الا الله فلما كان كذلك
كان ذلك من الله تعالى تصديقا له في دعواه لان التصديق
التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك ثابت
في شرعيات وفي عرف الناس وما ذكر في هذه
المقالة الاخيرة تفصيل معنى قول الناظم رح مصدقين
بايات وتبيان فليس المصدقون هم الرسل المؤيدون

والمصدق

والمصدق بكسر الدال هو الله الذي ارسل رسوله بالهدى و
دين الحق ليظهره على الدين كله فائدة اجمع المحققون
على ان خوارق العادة تنقسم على ستة اقسام معجزة وهي
ما يظهر على يد الرسول تصديقا له وكرامة وهي ما يظهر على يد
الولي واعانة وهي ما يظهر من قبل العوام عوام المسلمين
الذين لم يصلوا الى درجة الولاية تخليصا لهم من الشدائد او
تخليصا على البلايا من محن الدنيا ومكارهها واهانة وهي
ما يظهر على مسيلمة مثلا من خلاف ما يقصد الكذاب و
لا عور ان يبصر عينه العوراء صحيحة فصارت عينه العين
الصحيحة عوراء وارهاص وهو ما يظهر من الخوارق قبل
دعوى النبوة مقدمة لها وتاسيسا لامرها واستدراج
وهو ما يظهر من الخوارق التي تظهر على يد من يحصل به
اضلال الخلق كالدجال ونحوه وفي ارسال الرسل حكم
اخرى ومصالح لا تستقصى وكما جعلناها تكميل الجهو
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات والبها اشار الناظم المحقق بقوله لحاجة الخلق
في حكم العقول الخ منهم وكذا في علم اذ بان اللام في
لحاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال وفيه تضمين
وبيان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يخفى
الاية وقيل ان يكون البيت الاول مفتقرا الى البيت الثاني
افتقارا لازما وعلى كلا التقديرين فهو عيب في الشعر

عند اكثر الوضيين والحاجة بمعنى الاحتياج والفها منقلبة
عن الواو والخلق بمعنى المخلوق والمراد منهم جنس المكلفين
والحكم هو اثبات امر او نفيه وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام شرعي
وعادي وعقلي لان الحاكم بالثبوت او بالنفي ان كان
الشرع فالحكم شرعي وان كان العادة فالحكم عادي وان كان
العقل فالحكم عقلي مثال الحكم الشرعي اقيموا الصلاة ولا تقربوا
الزنى ومثال الحكم العادي النار محرقة ومثال الحكم العقلي
العلم حسن والجهل قبيح والمعنى لحاجة الخلق في حكمهم العقلي
والمراد بحكم العقول مصالح الدنيا من المعاملات والمناكحات
وغيرها مثل السياسات المتعلقة بشخص واحد واهل بيت
او اهل بلد من الجماعات فقوله في حكم ظرف الحاجة وقوله الى
متمم صلة الحاجة وفيه فائدتان احدهما ان افراد المتمم
اشارة الى ان المرسل الى قوم معين في وقت معين يكون
واحدا غالبا وثانيهما ان في لفظ المتمم اشارة الى ان
للعقل مدخلا في الاحكام كما سبق من الناظم الا انه غير تام
بل المتمم له هو الرسول المبعوث لاتمام مكارم الاخلاق
قوله وكذا في علم اديان اي وكذا احتياج الخلق الى المتمم في
علم الاديان اي علم الاعمال الظاهرة والباطنة من العمليات
والاعتقاديات فاديان جمع دين بمعنى الطاعة لا بمعنى
الملة فقول من قال وجمع الاديان مع وحدة دين
الحق باعتبار الرسل والامم ليس في محله ثم اعلم ان ارسال

الرسل

الرسل من البشر الى المكلفين من الثقلين جائز في حقه
تعالى عقلا عند اهل السنة بمحض فضل الله ولطفه ولكن الا
يمان به واجب شرعا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا واجمالا
بمن علم منهم اجمالا قال الله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من
ربه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين احد من رسله منهم بل نؤمن بالجميع وعند
المعتزلة واجب بناء على اصلهم الفاسد في وجوب رعاية
الصلاح او الاصلح وقد سبق فساد اصلهم ومذهب الحكماء
كمذهب المعتزلة كما قال اللقاني وعند البراهمة والسمنية
محال بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين حيث قالوا
انما جاء به الرسول ان كان مما حسنه العقل فلا حاجة فيه
الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء اتى به
الرسول او لا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفائدة
فهو لا يليق بشانه تعالى وان كان ما اتى به الرسول مما
قبحه العقل فكذلك لا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما قبحه
العقل فهو مردود سواء اتى به الرسول او لا لان العقل حجة
من حجج الله تعالى اجماعا والجواب ان قاعدتهم هذه فاسدة
وقد سبق بيانه ولو سلمناها فقد يقال ان ما يوافق العقل
قد يستقل بمعرفته   هذه الرسول ويؤكده بمنزلة توا
رد الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل
فيدله الرسول عليه ويرشده اليه وما يخالف العقل قد لا يكون

مع الجزم فيفيده الرسول او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك
حسنه ولا قبحه بالنظر لوجه التجوز الشرعي وقد يجوز فيما
يجب فعله او قبحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فلا
تفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ويفضي الى
اختلال النظام كما اشار اليه الناظم بقوله لولاه لم ينتظم
امر المعاش ولا امر المعاد لا ثار وعدوان كلمة لولاه
لو وضع لامتناع الشيء لوجود غيره والضمير المتصل
بها مبتداء راجع الى الرسول الدال عليه رسلا وخبر فقد ان
المبتداء لازم الحذف اي لولا الرسول المتمم لمكارم الاخلاق
موجود لم ينتظم امر معاش الخلق ولا امر معادهم فالالف
واللام في المعاش والمعاد عوض عن المضاف اليه والمراد
بامر المعاش مصالح الدنيا بامر المعاد ومصالح
الدين وفيه اشعار بان عقول الخلق وان كانت مدركة
لحسن بعض الاشياء وقبحه الا ان التفويض اليها مظنة
التنازع لتفاوتها فلا ينتظم بها امر المعاش ولا امر
المعاد وعلل عدم انتظامهما بها بقوله لا ثار وعدوان
يعني ان الانسان بطبعه مجبول على ايثار الخير واختياره
لنفسه وعلى العدوان لمن يخالفه في شيء من امر الدنيا
والدين فيقع الاختلال في معاشهم ومعادهم
وفي بعض النسخ وقع المعاد اولا وبين المعاش والمعاد
جناس لاحق والنظر الى هذا البيت دليل ثان للارسال

كرره

كرره للتاكيد والايضاح في البيان قال المولى الخيالي يعني
ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد
اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم في المعاش و
المعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد وعلى
ما ينبغي ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله تعالى لكونها
لطفا ومصلحا للعباد واوجبها الفلاسفة ايضا لكونها
سببا للخير العام المستحيل تركه في العناية الالهية ووافقهم
جماعة من علماء ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة
الربانية فيستحيل ان لا يوجد منزهه تعالى عن العبث واللغو
فتدبر انتهى لما فرغ عن اثبات النبوة عموما اراد ان يشرع
في اثبات نبوة نبينا محمد صلعم خصوصا فقال محمد افضل الرسل
الذي سمعوا تصديقه من جماد آت وحيوان محمد
مبتداء خبره محذوف والتقدير ممن ارسله الله محمد او من
الرسل المبعوث محمد او من المقصد فيها محمد قوله افضل الرسل
خبر مبتداء محذوف اي هو افضل الرسل وجملة الذي سمعوا
صفة محمد وما بين الصفة والموصوف جملة معترضة لبيان
انه احد فضيلة رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه افضلية
امته على سائر الامم كما اشار اليه صاحب البردة بقوله
لما دعا الله داعينا لطاعته باكرم الرسل كنا اكرم الامم و
الرسل في قول المحقق يقرأ بسكون السين لانه لغة في ضمها
وقول من قال تقرأ باسكان السين للوزن ناش عن عدم

الوزن وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا
وقت ظهور المعجزة ومعنى السماع هنا القبول قوله
تصديقه مفعول سمعوا وهو مصدر مضاف الى مفعوله
وفاعله محذوف وهو الله تعالى واراد بالتصديق النطقي
الفعلي لانه بمنزلة القولي كما مر آنفا ولذلك جعلنا
السماع بمعنى القبول اذ معناه الاصلي انما يتعلق بالتصديق
فتأمل وصلة التصديق محذوفة وكلمة من بمعنى في
متعلقة بمقدر والتقدير سمعوا وقبلوا تصديق الله
اياه بآيات ظاهرة منه باظهار الله تعالى في جمادات و
ذؤبان وذؤبان بضم الذال وسكون الهمزة جمع ذئب
ولو قال تصديقه في جمادات وحيوان لكان اشمل
واحسن تقابلا لكن في ذكر ذؤبان نكتة لطيفة و
هي ان محل المعجزة التي ظهرت في عهد الرسول اما
الجمادات او الحيوانات والحيوانات لا تخلوا اما ان تكون
ذوات الانس او الوحشة فظهور المعجزة في ذوات
الوحشة اعجب واغرب هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
كما لا يخفى على من تأمل في سياق الكلام والعلم عند
الله الوهاب العلام وهذا البيت مسوق لاثبات نبيناه
الكريم على وجه التخصيص بعد التعميم التعليم وهو
المقصد الاقصى والغرض الكلي كذا قاله صاحب
التسديد واما ذكر فضيلته عليه السلام فهو وارد على وجه

الاطراد كما ترى في تحرير المراد فنقول في اثبات النبوة انه
عم ادعى النبوة واظهر المعجزة في يده وكل من كان كذلك
فهو نبي حق واما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق
الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فلانه اتى بانواع كثيرة
منها ما ظهرت في ذاته الشريفة كخاتم النبوة بين كتفيه
وكطول قامته عند الطويل ووسطه عند الوسيط وكرؤيته
من خلفه كما يرى من قدامه ولكونه مستجاب الدعوة
وكنبوع الماء من بين اصابعه الى ان روى جيشه و
دوابهم ومنها ما ظهرت في الجمادات سواء كانت ارضية
او سماوية قال ابن عمر رضي كنا مع النبي عم في سفرة
فاقبل اعرابي فلما دنى منه قال له عم اين تريد قال
الى اهلي ثم قال له عليه السلام هل لك من خير قال
وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من
شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهي على شاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض خدا فاقامت
بين يدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهدت
له بالنبوة ورجعت الى منبتها او من الاعراب والى
ان شار صاحب البردة جاءت لدعوته الاشجار ساجدة
تمشي اليه على ساق بلا قدم وفي الصحيحين من حديث
انس رضي الله تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله

ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر شقتين حتى راوا
حراء بينهما انتهى ومنها ما ظهرت في الحيوانات سواء
كانت من الانسانيات كقصة الجمل الذي استعمله
اصحابه طويلا فلما كبر ارادوا نحره والجمل الذي جاء اليه
واخبر بكثرة العمل وقلة العلف فامر اصحابه بالاحسان
اليه او كانت من الوحشيات كما روى ابو هريرة وابو
سعيد وغيرهما ان الذئب كلم راعيا فاخبره ببعث
النبي صلعم فجاء واسلم وكان اهبان بن اوس الا ان
الاسلمي يرعى غنما فجاء ذئب فوقف عنده وقال
العجب منك واقف مع غنمك وتركت نبيا لم يبعث
الله نبيا قط اعظم منه قدرا عنده قد فتحت له ابواب
الجنة واشرف اهلها على اصحابه ينظرون قتالهم
وما بينك وبينه الا هذا الشعب فتصير في جند الله
تعالى فذهب واسلم وروى ابن وهب ان ابا سفيان
وصفوان بن امية وجدا ذئبا يطلب ظبيا حتى
دخل الظبي في الحرم فوقف الذئب فتعجبا من ذلك
فقال الذئب اعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة
يدعوكم الى الجنة وتدعونه الى النار وفي بعض كتب
السير روى ابو سعيد الخدري ان راعيا يرعى غنما له
فوثب عليه ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي
بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه

وقال للراعي الا تتقي الله تعالى تحول بيني وبين رزق ساقه
الله الي فقال العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس فقال الذئب
الا اخبرك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس با
نباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة الى النبي عم فاخبره بذلك
فقال من اقتراب الساعة كلام السباع والحاصل ان خوارقه
عم كثيرة وعند الاولين والاخرين شهيرة بعضها ارهاصية
ظهرت قبل النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها والناظم
المحقق اشار الى اكثرها بعبارة مجملة متضمنة لمعان مفصلة
ثم اشعر بالعجز والقصور عن عد كمالات ذلك النور حيث قال
وشأنه بين في حالتيه لمن كانت له ذو اعتبار لها عينا
اي شأنه في الرسالة بين لاهل البصائر ومنكشف عند
جميع القبائل والعشائر قبل النبوة وبعدها وهذا دليل آخر
على اثبات نبوته عم خاصة كما سلكه الغزالي وتقريره
انه عم لم يقدم قط على امر قبيح والا النقلة اعدائه وكان
في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال عم اوتيت جوامع
الكلم وكان في نهاية الصبر والسماحة لم يخل في تبليغ
الرسالة من انواع المشاق من فتور في عزمته ثم انه
لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ امره في
الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة
على الامة والسخاوة فخوطب بقوله تعالى ولا تذهب نفسك
عليهم حسرات وعوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط

وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا
عليه المال والرياسة ولم يلتفت اليهم اصلا وكان مع
الفقراء والمساكين في غاية التواضع والمسكنة ومع الا
غنياء وارباب الرياسة في غاية الترفع وقد ادى شيئا
من علوم الاولين والاخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة
في التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه السلام حيث يجم
الابطال ولولا ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه
كذا ذكره الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال
وارتضاه الجاحظ من اهل الاعتزال وهناك مسلك اخر
اختاره الامام الرازي في كتابه المسمى بالمطالب العالية
وهو انه عليه السلام بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا
عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فمنهم من كان على عبادة
الاوثان وعبادة الاوثان والنفس على عبدة الامهات
تعظيم النيران والترك على درء العباد وتخريب البلاد
والهند على عبادة البقر وتعظيم السجود واليهود على
صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود والنصارى على التثليث
في الوجود اعتقاد المعبود فضلل اراد هم وسفه احلامهم وابطل
مللهم وعدم وجوههم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقلته
اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور
العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان
فاشتهر ذلك في الافاق والاقطار وصار كالشمس في

اربعة

في رابعة النهار وهذا معنى قول الناظم وامر باين في حالة ارا
د بالحالتين حالة ابتدائه وحالة انتهائه او حالة معاملته مع
المؤمن الموافق وحالة مقاتلته مع الكافر المنافق ومعنى البين
امره وشانه واضح في حالة الابتداء والانتهاء لمن وقعت
له البصيرة والمعرفة في حاله ام ولما اثبت نبوته عم اراد ان يذكر
نبذة من معجزاته فقال **اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى**
نصيب بعثمان بن عفان يعني ان معجزاته عم كثيرة بعضها
فعلية وبعضها قولية فمن معجزاته القولية اخباره عن المغيبات
الاتية وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت بعثمان بن عفان
رضي الله تعالى عنه ذكره البخاري في مناقبه انه عم جاء روى عن
ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي صلعم دخل
حائطا وامرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستاذن فقال
ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء اخر يستاذن فقال
ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء اخر يستاذن فسكت
هنيئة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى فاذا عثمان
بن عفان رضي الله تعالى عنهم اجمعين وذكر في المصابيح في مناقب
هؤلاء الثلثة عن انس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام
صعد احدا وابو بكر وعمر وعثمان معه فرجف بهم فضربه
برجله فقال اثبت احد فانما عليك نبي وصديق وشهيدان
ان قيل اراد بقوله شهيدان عمر وعثمان والغيوب جمع
الغيب وهو ما غاب عنك من حوادث القدر قال الله تعالى

ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت وقول من قال جمع غيب
مصدر غاب بمعنى الغائب ليس بشيء والمراد من الحكاية
هنا نقل وقوع الشيء والخبر عنه سواء كان وقوع ذلك
الشيء في الماضي او في المستقبل وقد مر ان البلوى والبلية
والبلاء بمعنى واحد وهو اصابة المكروه والمراد به هنا ما
اصابه من المحاصرة والقتل قوله نصيب صفة بلوى اراد به
حكاية الحال في الماضي ثم اشار الناظم المحقق الى نوع اخر
من معجزاته عم فقال **وما روي بان كسرى والقيصر من**
انفاق كنز ومن تخريب بلدان ما روي عطف على بلوى في البيت
السابق اي من معجزاته القولية ايضا اخباره عن الغيوب
كالحكاية عما روي وروي عن عدي انه قال قال رسول الله
كسرى بن هرمز ثم قال عدي كنت فيمن افتتح كنوز كسرى
قلت كسرى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لئن طالت
بك حيوة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز
قال كسرى بن هرمز ثم قال عدي كنت فيمن افتتح كنوز
كسرى بن هرمز وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال قال
رسول الله عم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا
هلك قيصر فلا قيصر بعده والذي نفس محمد بيده
لتنفقن كنوزهما في سبيل الله قيل كسرى بكسر الكاف و
فتحها اسم لمن يملك الفرس وجمعه اكاسرة على غير قياس
قال الاصمعي والثوري وغيرهما من العلماء معنى الحديث

لا يجوز

لا يجوز كسرى بالعراق ولا قيصر بالشام كما كان في زمنه عليه السلام
وانما قالوا ذلك لانه اخبار عن المغيبات فلا بد وان يقع
كما اخبر عليه السلام وقد ملك قيصر بعده فاحتاجوا الى ذلك التاويل
فاما كسرى فقد زال ملكه بالكلية من جميع الارض وتمزق ملكه
كل ممزق واضمحل بدعوة رسول الله عم روي انه عم كتب الى
كسرى ابرويز بن هرمز بن نوشروان يدعوه الى الاسلام و
كتب اسمه فوق اسم ابرويز فغضب من ذلك ومزق كتابه
صلى الله تعالى عليه وسلم فدعا عليه عليه السلام مزق الله ملكه
كما مزق كتابي فاستجاب الله دعائه واهلك ابرويز على
يد ابنه شيرويه وكتب الى قيصر فاكرم كتابه فوضعه في المسك
فقال عليه السلام ثبت الله ملكه فثبت ملكه بالروم وانقطع
عن الشام وانفقت كنوز كسرى وقيصر في سبيل الله واورث
الله ارضهم للمسلمين وخرب الصحابة بلادهم واخذ المسلمون
من كنوز كسرى مائة الف بدرة من الذهب وزن كل
بدرة اربعة الاف درهم كذا قالوا ثم اشار الناظم المحقق الى
معجزتين اخريين بل الى ثلاث معجزات فقال **وغزوة البحر**
منهم قرنين وان يجز اوليائهم بنت ملحان غزوة
بالجر عطف على محل ما روي اي من معجزاته القولية ايضا
اخباره عن الغيوب مثل الحكاية عن غزوة البحر واضافة
الغزوة الى البحر من قبيل اضافة المظروف الى الظرف
فقول من قال ان الغزوتين لم تكونا في البحر نشأ من

من انقطع عن اصل الفقه وسيأتي بيانه اجمالاً وضمير
منهم راجع الى الغزاة المسلمين سواء كانوا من الصحابة او
من غيرهم فلا تغليب فيه كما توهم فالجار والمجرور ظرف مستقر
حال من الغزوة وقوله مرتين منصوب على الظرفية و
عامله متعلق الجار اى حال كونه من تلك الغزوة كائنة منهم
في وقتين مختلفين و غزاة لفظ مع سكون العين للغزو خ
فوله اولهم اصلاً او الثمن منهم فلما اضيف الى ضمير المسلمين
سقط النون منه قال انس رضي الله تعالى عنه دخل رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على بنت ملحان فاتكاء عندها ثم ضحك
فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون
البحر الاخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت
يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال اللهم اجعلها منهم
ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك او مما ذلك فقال لها
مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلني منهم فقال انت من
الاولين ولست من الاخرين كذا قاله الخيالي وفي تاريخ
ابن كثير عن انس ابن مالك ان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم كان يدخل على ام حرام بنت ملحان فتطعمه
وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها يوما
فاطعمته ثم جلست تفلي رأسه فنام رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ثم استيقظ فهو يضحك قالت فقلت ما
يضحكك يا رسول الله قال انس من امتي عرضوا علي

غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة
او مثل الملوك على الاسرة فقلت يا رسول الله ادع الله
ان يجعلني منهم فدعا لها رسول الله ثم وضع رأسه فنام ثم
استيقظ وهو يضحك قالت قلت ما يضحكك يا رسول
الله قال ناس من امتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله كما قال
في الاولى قالت فقلت يا رسول الله ادع ان يجعلني منهم
قال انت من الاولين قال فركبت ام حرام بنت ملحان البحر
في زمان معاوية فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر
فهلكت ه رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف ومسلم
عن يحيى بن يحيى كلاهما عن مالك واخرجاه في الصحيحين
من حديث الليث وحماد بن زيد كلاهما عن يحيى بن سعيد
عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك عن خالته
ام حرام بنت ملحان فذكر الحديث الى ان قال فخرجت مع
زوجها عبادة بن الصامت غازية اول ما ركبوا مع
معاوية او اول ما ركب المسلمون البحر مع معاوية بن ابي
سفيان فلما انصرفوا من غزاتهم قافلين فنزلوا الشام
فقربت اليها دابة لتركبها فصرعتها فماتت انتهى وفيه
ايماء الى انها توفيت بقبرس في الغزوة الاولى من غزوة
البحر لانها قد كانت غازية مع زوجها عبادة بن
الصامت في سنة سبع وعشرين مع معاوية بن ابي
سفيان حين غزا قبرس وهو نائب الشام عن عثمان ه

بن عفان قال ابن كثير والغزوة غزوة قسطنطنية مع
اول جيش غزاها وكان اميرها يزيد بن معاوية ابن ابي
سفيان وذلك سنة ثنتين وخمسين وكان معهم
ابو ايوب خالد بن زيد الانصاري فمات هنالك رضي
وارضاه ولم تكن هذه المرأة معهم لانها كانت توفيت
قبل ذلك في الغزوة الاولى والحاصل ان غزوة البحر
كانت مرتين وبنت ملحان كانت من جملة
الغزاة الاولين لا من زمرة الاخرين على ما اخبر نبي
الاولين والاخرين وفهم من مجموع ما ذكر ثلاث ايات
منها دلائل النبوة الاخبار عن الغزوتين والاخبار
عن تلك المرأة انها من الاولين وليست من الاخرين
كما اشار اليه المحقق ثم شرع في ذكر نوع اخر من معجزاته
المتعلقة بسماوية كانت او ارضية فقال **وشق قمر او الكشف**
اذ سألوا غداة مواجهة عن حال ركبان شقه
بالرفع عطف على اخبار لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل
الاخبار بالغيب وهو مصدر مضاف الى فاعله اى ومن
معجزاته شقه عليه السلام القمر باشارته المنير بامر الله القوي القدير
قوله والكشف عطف على شقه والالف واللام عوض
عن المضاف اليه اى كشفه وقوله اذ سألوا ظرف
الكشف وظرف الشق محذوفة بقرينة المذكور وانما
قلنا محذوف لان هاتين المعجزتين وقعتا جوابا

لسؤال المنكرين اما الاول ففي الصحيحين من حديث
انس رضي الله تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم انشقاق القمر
شقتين حتى رأوا حراء بينهما انتهى فانشقاق القمر باصبعه
عليه السلام كان من معجزاته الباهرة واياته النيرة الظاهرة
فعند ذلك قال المنكرون هذا سحر مستمر فانزل الله تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا اية يعرضوا ويقولوا
سحر مستمر واما الثاني فما روي ان النبي عم لما اخبرهم
بحديث الاسراء قال ابو جهل يا معشر بني كعب بن لؤي
هلم فحدثهم النبي عم بالاسراء فمنهم من صفق احاديه
ومنهم من وضع يده على رأسه تعجبا وانكارا ومنهم من ذهب الى
ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك فلقد
صدق وقالوا اتصدقه على ذلك فقال اني لاصدقه
على ابعد من ذلك فسمي الصديق وارتد قوم ممن
امن به قالوا ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد
الاقصى اي بيت المقدس فطفق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا
اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن عيرنا فا
خبرهم بعدد جمالها واحوالها وقال تقدم يوم كذا مع
طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا يشتدون ه
ذلك نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس
قد شرقت وقال اخر هذه والله العير قد اقبلت ه

يغدو حتى جملا او رقى كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا
الا سحر مبين كذا قاله الخيالي قوله غدوة معواة ظرف
سالوا اصله غدوة بالتحريك قلبت الواو الفا وهي اسم
مقابل للعشي وعن متعلق بسالوا والركبان جمع الراكب
وهو في الاصل راكب الابل خاصة والمراد بها غير القريش
ثم اشار الى معجزتين اخريين من معجزاته العقلية الارضية
فقال **والرمي بالبدر بالحصباء المبهم وردة في احد**
على ابن نعمان الرمي معطوف على الكشف ولامه
مثل لامه اي من معجزاته عليه السلام رميه الحصباء في اعين
الكفار والباء في البدر ظرفية ولو قال في البدر كما قال
في احد لكان اولى فتأمل والبدر في الاصل اسم ما كانت
العرب يجتمع فيه لسوقهم بوجاه السنة ثم قيل هذا الموضع
للموضع القريبة منه بدرا وقيل البدر اسم موضع مخصوص
بين مكة والمدينة فدخول اللام للضرورة كما في بنات
الاوبر او للغلبة كما في المدينة والحصباء بالمد جمع
الحصب وهي دقاق الحصى والرمل والباء في قوله الا
بالحصباء صلة الرمي واعينهم بالنصب مفعول الرمي
على ضعف لان اعمال المصدر المعرف باللام ضعيف
لا يقع غالبا الا في الشعر والظاهر انه منصوب بنزع
الخافض اي في اعينهم فان قيل مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الآحاد على الآحاد كقولهم ركب القوم دوابهم

وتقلدوا

وتقلدوا سيوفهم فينبغي اصابة الحصى عينا واحدة من كل
كافر وليس كذلك بل لم يبق مشرك في ذلك الوقت
الا دخل في عينيه شيء من الحصى قلنا ان الناظم المحقق ذكر
الاعين واراد بالعينين اقامة للجمع مقام التثنية وهذا الا
ستعمال شايع في كلام العرب خصوصا في كلام الشعراء
او نقول نجوز ان يكون هذا التركيب من قبيل باع القوم
ثيابهم فلا يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لجواز ان
يبيع كل واحد منهم ثيابا او ثوبين او ثوبا فتأمل قوله
والرد عطف على الرمي فيكون ردة اي معجزة اخرى من معجزاته
ردة قوله في احد ظرف للرد بحذف المضاف اي في غزوة
احد او ظرف مستقر صفة عين وقد على موصوفة للضرورة
والمعنى ومن معجزاته رده عين علي بن نعمان المقلوعة في
غزوة احد وبيان ذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة
ونزل بالبدر لمقاتلة او كرول واصحابه حتى قال رسول
الله صلعم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون
رسولك اللهم انت انجز لي ما وعدتني فاتاه جبرائيل
فقال خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى الجمعان
لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه اعطني قبضة فقبضه
من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت
الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينيه فانهزموا وردفهم
المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت

اذ رميت ولكن الله رمى واما الرد فذلك انه اصيبت يوم
احد احدى عيني قتادة بن نعمان برمح حتى وقعت على
وجنته فاتى بها الى رسول الله صلعم فقال فلم تعقد منهم شيئا
فقال يا رسول الله ان الجنة لجزاء جزيل وعطاء جليل ولكني
رجل مبتلى بحب النساء واخاف ان يقلن اعور فردها
الي وسل الله لي الجنة فاخذها رسول الله صلعم بيده واعادها
الى موضعها فكانت احسن عينيه واحدهما ودعا له الجنة
كذا قالوا ثم قال الناظم مشيرا الى اسانيد هذه المعجزات
وكم رووا باسانيد مصححة امثال ما قد
روى عنه الصحيحان الواو لعطف الجملة على الجملة وكم
اسم ناقص مبني على السكون حملا على كم الاستفهامية
ولها صدر الكلام وتسمى خبرية وهي منصوبة على الظرفية
لرووا وتميز بالمحذوف اي وكثيرا من المرات رووا با
سانيد مثبتة وظرف معرفة والاسانيد جمع سند
والسند في اصطلاح المحدثين هو الطريق الموصلة الى
متن الحديث وتنوين الاسانيد للضرورة وقوله امثال
مفعول رووا ولفظ ما عبارة عن السند وضمير عنه راجع
الى ما والصحيحان فاعل روى بحذف اي صاحبا صحاحا
والمعنى ان الاحاديث في اثبات المعجزة مشهورة لا
تحصى في العدد ووقوع لا نستقصي وكثير من المرات
روى ائمة الحديث باسانيد صحيحة امثال ما رواه

الاماماان

الاماماان الجليلان في كتابيهما وقال المولى الخيالي يعني ان الا
حاديث المروية باسانيد صحيحة في شان المعجزة كثيرة كما
ذكرت في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة
في الاحاديث امثال مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اي تلك
الاسانيد امثال ما رواه الاماماان وسلك هذا المسلك الشارح
العالي وهذا ليس بغور الا ان نقول ان مراده الخيالي بيان حاصل
المعنى ثم المفهوم من هذا البيت ان كل واحد من اسانيد هذه
المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين فيثبت به المط
وهو اثبات النبوة وان لم يبلغ حد التواتر فهو يثبت المط
ايضا لان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشجاعة
وشجاعة علي كرم الله وجهه وجود حاتم والى هذا اشار
الناظم بقوله **ودلالة الصدق بين الكل مشترك تواترت**
مثل معنى شجاعتين يعني ان كل واحدة من المعجزات وان
لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا
شك مثل تواتر شجاعة فيجوز بها اثبات نبوة محمد عم
ولفظ معنى لاتمام البيت ويحتمل ان يجوز اشارة الى
ان هذه الاسانيد اذا لم تبلغ حد التواتر اللفظي فلا اقل ان
تكون من التواتر المعنوي قوله دلالة مبتدأ ومشترك خبره
وجملة تواترت حالية من المبتدأ بحذف قد ولما كان
تأنيث المصدر غير حقيقي جاز في ضميره الوجهان التذكير
والتأنيث وقد قال المبرد ويجوز تذكير كل مؤنث غير حقيقي

نحو اعجبني الدار فقول من قال بتذكير الخبر لضرورة الوزن ناشئ
غفلة عن هذه القاعدة ولما فرغ من ذكر بعض معجزاته
السالفة الحسية نقط شرع في ذكر معجزاته الباقية الحسية
والعقلية معا وهي الآيات القرآنية والكلمات الفرقانية
فقال **واعظم الآي قران لما عجزوا عن سورة منه مع**
حرف لاف بيان العظم في صفات الاجسام كبر الطول والعرض
والعمق واريد به هنا العظم في الرتبة والقدر والقران قد يطلق
ويراد به القراءة ويراد به المقروء ويراد به المصحف
والاصل في هذا اللفظ الجمع وسمي القران قرانا لانه جمع
القصص والامر والنهي والوعد والوعيد والايات والسور
بعضها الى بعض والمراد به هنا هو المعنى الاخير لانه اسم للنظم
والمعنى جميعا عند الجمهور اذ محل الاعجاز فيهما لا في المعنى فقط
وهو الصحيح عند ابي حنيفة رضه ولذلك عرف اهل الاصول
بانه المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه
متواترا بلا شبهة واللام في قوله لما عجزوا تعليل للاعظمية
وما مصدرية وعن سورة متعلق بعجزوا بحذف المضاف
اي عن اتيان سورة وفيه اشارة الى ان المعجز لا يكون اية
واثنتين بل انما هو السورة او مقدارها اخذا من قوله
تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله والضمير منه راجع الى القران ومع ظرف عجزوا والحرف
في الكلام الفصيح والترياق فيه خلط الكذب والزيادة على
ما قالوا

فقد كانه

الحاجة واللام في قوله الاف بيان زائدة وتنوين الف بيان عوض
عن المضاف اليه اي مع حرف اذ دعاهم الى المعارضة والمقابلة
على قدر جهدهم فقول الناظم رح لما عجزوا اشارة الى عجز صنوره
الفصحاء وكبراء مطولة وحاصل هذا الفصل القران اعظم
المعجزات لان جميع البلغاء عجزوا عن اتيان سورة منه مع شموله
على الاخبار عن المغيبات وعلى المعارف الالهيات والاسرار
النبويات مع بقائه على مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده
الناس في جميع الاقطار والامصار وكل شيء شانه كذلك فهو
اعظم فالناظم لاجل الفروع والتنوع بحث نحو صنوف الفصاحة
وقد اشار الى هذا التقرير المولى الخيالي بعد الاعتراض على ظاهر
العبارة حيث قال ثم اراد المؤلف لقد اصاب في المدلول
اعني قوله واعظم الآي قران لكنه اخطأ في الدليل اعني
قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجزا كما ترى لا على كونه
اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر
اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشمل
على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار
النبوية ومكارم الاخلاق المرضية ومحاسن الافعال السنية
والارشاد والى المصالح الدينية والدنيوية مع بقائه على مر
الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع الاقطار
والامصار ويمكن ان يجوز هو ما ذكره المحقق اشارة
الى هذا فانه عجز كل الناس ثم استمر فيما حجر وهم يشاهدون

ولك ان تقول ان العجز عن سورة منه مما يدل على الاعظمية
ايضا فتدبر انتهى اقول لعل وجه التدبر ان وجوه الاعظمية
كثيرة الا ان اعظم العلة في الاعظمية شيئان احدهما اخباره
عن المغيبات وثانيهما كونه معجزة باقية على مر الدهور كما
اشار اليه صاحب البردة حيث قال لم تقترن بزمان
وهي تخبرنا عن المعاد وعن عاد وعن ارم دامت لدينا
ففاقت كل معجزة من النبيين اذ جاءت ولم تدم واذا علمت
بما تلونا عليك من الكلام فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض
الاوهام ثم اختلف الناس في وجه اعجاز القران بعد الاجماع على انه
معجز وتحقيق الكلام في هذا المقام ان في اعجازه مذاهب مختلفة
وطرائق متفاوتة فذهب البعض الى ان اعجازه انما اشتماله
على الاخبار عن المغيبات وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو
للصرفة وهي ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها اما بسلب قدرتهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في
الاتيان بمثل القران بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها
كانت فازالها الله تعالى وهذا الاخير هو المختار وذهب البعض
الى ان اعجازه انما هو لسلامته عن الاختلاف والتناقض وذهب
بعضهم الى ان اعجازه انما هو لمخالفة اساليبه الرسائل
والخطب والاشعار سيما في المطالع والمقاطع وذهب البعض
الى ان القران معجز باعتبار سلامة الالفاظ وفصاحتها
وبلاغتها لا باعتبار المعنى والعقيدة الصحيحة التي عليها

اهل السنة

اهل السنة والجماعة ان القران معجز لكونه في اعلى طبقات البلاغة
لا للصرفة وغيرها على ما ذهب اليه اصحاب الملل والمذاهب
المتفرقة المذكورة ثم مع كونه معجزا بهذا الاعتبار هو معجز باعتبار
المعنى ايضا كذا قاله المولى مصنفك في شرح البردة فاعلم
ان معجزات نبينا عليه السلام بلغت الفا كما بينها الزاهدي في المجتبى
بل ثلثة الاف سوى القران كما في الخصائص الكبرى للسيوطي
واعظمها القران الثابت اعجازه من جهة اللفظ والمعنى كما
صرح به الرازي والبيضاوي في سورة يونس عليه السلام
انتهى فان قيل اذا كان القران اعظم الآيات كان اللائق
للناظم رح تقديمه على سائر المعجزات لغاية فلنا المناسب
في مقام الاستدلال الترقي من الادنى الى الاعلى وهو عادة
العرب في صفات المدح كقولهم فلان عالم نحرير لان كل واحدة
من المعجزات المذكورة سابقا مشهورة مستفيضة منقضية
والقران العظيم معجزة باقية ولذلك اخره ولما فرغ من اعظم
المعجزات شرع في اغرب المعجزات وهو معراجه عليه السلام فقال
معراجه واقع يقظان في بدن باية ومشاهير ووجدان
المعراج والوجع هو الانقطاع الى السماء فلا بد هنا من
تغليب المعراج على الاسراء او من حذف مبتدأ ومعطوف ليصح
الكلام يعني معراجه مع الاسراء او معراجه واسراؤه كل منهما
واقع اي ثابت قوله يقظان صفة مشبهة من علطان
غير منصرف حال من ضمير معراجه وكلمة في بمعنى مع وتنوين

بدن عوض عن المضاف اليه اي مع بدنه متعلق بواقع ومشاهرة
جمع مشهورة معطوف على آية موصوفه محذوف اي وباحا
حاديث مشاهير وتنوين للضرورة قوله وحدان جمع واحد كراكب
وركبان والناظم رح لاحظ الترتيب في الدليل دون المدلول و
افرد الدليل القطعي وجمع الدليل الظني اشارة الى ان الدليل القطعي
يثبت به المدعى وان كان فردا والدليل الظني اذا انفرد وتظاهر
يقرب من اليقين وايضا ان دليل الاسراء وقع في القران في
موضع واحد فلذلك افرده ودلائل المعراج سواء كانت
مشاهيرا او وحدانا وقعت في مواضع كثيرة من الاحاديث
فلذلك جمعها قيل اختلف في معراج النبي عم انه هل كان
في اليقظة ام في المنام فعن عائشة رضي الله تعالى عنها انها
قالت والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن
معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها
والاكثرون انه كان في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة
الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة
او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله
باية ومشاهير ووحدان قال علي القاري والصحيح انه كان
ببدنه وروحه لا بمجرد روحه مع انه عرج به مرات
متعددة وبهذا يجمع بين روايات مختلفة واليه اشاره
بقوله وقوعه كان تكرارا وقد عرفت انه يرتفع به
تعارض ما دل الحديثان الخبر في وقوعه راجع الى المعراج

السابق

السابق والتكرار مصدر على غير قياس وهو في الاصل ذكر الشيء
مرة بعد اخرى لكن اريد به هنا معنى المفعول اي وقوعه و
كان مكررا ومنه وقعوا راجع الى اهل الحديث الدال عليهم البيت
السابق وضمير به راجع الى الوقوع واراد بالتعارض مطلق
التدافع والتنافي بين الحديثين وهو التعارض الظاهري واما
التعارض الحقيقي فهو ان يكون النصان متساويين في الثبوت
والصفات وان تقتضي احدهما بالذات عدم ما يقتضيه الاخر
وهنا ليس كذلك كما لا يخفى على اهل الحديث وكلمة ما موصولة
وجملة دل صلتها والعائد محذوف والالف واللام في الحديثان
للعهد والتقدير تعارض ما دل عليه الحديثان المعهودان بين
اهل الحديث وذانك الحديثان حديث ابن صعصعة وحديث
ابي ذر رضي الله تعالى عنهما فدل حديث ابن صعصعة على انه
كان في الحطيم وحديث ابي ذر على انه من بيته فجمعهما بعضهم
بانه قد تكرر والاول كان في اليقظة كما يدل عليه حديث
ابي ذر ومنهم من قال بتكرر في وقوعه مرة من مكة الى السماء
كما في الحديث حديث ابن صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس
ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القران العظيم وظاهر
لفظ الناظم المحقق يساعد لهذا وتفصيل المعراج يطلب في
كتب السير لاصل الاحتياج ولما اثبت الناظم بنبوة نبينا
عم بما بالدلائل الواضحة من انواع معجزاته ومواضع شرع
في رد المنكرين بنبوته عم من اليهود واضرابهم اللئام

يشير الى رد ما تمسكوا به في ذلك فقال ودينا ناسخ للاديان
اجمعها ولم يكن نسخها جزئيا لزبان الدين لغة الجزاء ومنه
قوله تعالى مالك يوم الدين وغير ذلك في القران مقارنا با
ليوم واصطلاحا هنا الشرع المبعوث به النبي الكريم من طرف
المولى الرحيم وضمير راجع الى الرسول الاعظم وهو مبتدأ وقوله
ناسخ الاديان خبره والاسناد مجازي لان الناسخ حقيقة
هو الشارع واجمعها بالجر تاكيد للاديان اي دين رسولنا
عم ناسخ احكام جميع الاديان اما كلا او بعضا النسخ
في اللغة الازالة والنقل والنسخ في الاحكام ابطال الحكم المتقدم
بيانا فرق وقيل هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي
اخر مقتضيا خلاف حكمه فهو تبديل بل النظر الى علمنا وبيان
لمدة الحكم الى علم الله تعالى واما النسخ في الاديان فهو ورود
شرع متأخر عن الشرع السابق يقتضي خلافه وحكم هذا
النسخ العمل بالشرع الثاني وهجر الاول وجواز هذا النسخ
متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا باق الى
يوم القيمة ناسخ لما قبله من الشرائع والاديان فيكون
القائل بشرعه صلعم ونبوته قائلا بالنسخ لا محالة وقد ذهب
كثير من المنكرين لنبوة نبينا عم كاليهود واضرابهم الى انكار
النسخ في الاحكام الشرعية وامتنعوا من تصديقه عم
لما تضمنت شريعته المطهرة من نسخ بعض احكام شريعة
موسى عم وزعموا ان النسخ محال فقوله فلم يكن نسخها

جزئيا

جزئيا لزبان اشارة الى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته
عليه السلام يستلزم انتفاء بعض شرائع من قبله وانه باطل والا
يلزم الجهل على الشارع او البداء فيما شرع به وكلاهما محال لان علمه
تعالى وذلك لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم
هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن
راعاها اولا ثم اهملها ثانيا لا لسبب فيلزم البداء وهو
استصواب شيء علم بعد ان لم يكن هذا حاصل تمسكهم عقلا واما
حاصل رد الناظم وتحقيقه فهو ان تكليفه تعالى اما تكويني واما
تشريعي يعني فالاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات
المختلفة او لحكم ومصالح لا تخفى وذلك كما في النطفة فان الامر
التكويني يتعلق بها اولا ثم يتبدل الى العلقة ثم المضغة ثم الى
العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر فتبارك الله احسن
الخالقين وكما ان كل مرتبة منها ناسخة للادنى ولاحقة للاعلى
الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذا الثاني
اعني التكليف التشريعي يعني يتبدل بحسب تبدل متعلقاته
من الاشخاص والافعال في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح لح
من شرع الى شريع الى ان يبلغ غايته وهي دين الاسلام
فلا جهل فيه ولا بداء للبيان واما تمسكهم نقلا فهو ازعم دعوا ان
موسى عم نص ان شريعته لا تنسخ فنقول هذا النقل منهم
كذب وزور لا شك في بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة
على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا وسيدنا عم كما لم تظهر

ولا تنظر على يد احد الى يوم القيمة بعده بنبأ ءم لانه قال لا نبي بعدى
فانكار اليهود والنسخ كان حسدا وعنادا وستر الحق العزيز كما
ستروا نقض موسى ءم بن عمران بنسخ توراته عنادا وحسدا كما اشار
الناظم المحقق اليه بقوله وربما نقض ولكن ما رووا حسدا بنسخ
تورات موسى بن عمران الواو لعطف جملة على جملة ونظير هذا
قد تقدم مرارا ورب حرف خافض يختص بالنكرة وصدرية د
وتخفف ويدخل عليه ما وهي كافة لكفه عن عمل الجر فيجوز دخوله
على الفعل وحقه ان يدخل على الماضي واما في قوله تعالى ربما يود
الذين كفروا فلان المترقب في اخبار الله تعالى كالماضي في تحققه
ومعنى التقليل الايذان بان نقض موسى ءم بنسخ توراته كان
في مدة قليلة ويفهم منه ذلك ان النسخ كان في بعض الاحكام
لا في كله قوله نقض فعل ماض فاعله قوله الاتي موسى بن
عمران وما وقع بينهما جملة معترضة سيقت لدفع سؤال
وسيأتي تقريره ومن جعل في نقض ضميرا راجعا الى موسى
موسى او الى الله تعالى فقد غلط فتأمل وضمير رووا راجع
الى اصحاب موسى ءم قوله بنسخ توراته تركيب اضافي وهو
متعلق بنقض والنسخ مصدر مبني للمفعول يحذف فيه
مضافين اي بمنسوخية بعض احكام توراته والضمير
المجرور راجع الى موسى بن عمران لانه مقدم معنى فلا يلزم
الاضمار قبل الذكر مطلقا ومن حذف الضمير واضاف
التورية الى موسى وقال اثبات همزة ابن للمفردة

فقد

فقد اغلط ايضا وبعد هذه الغلطات شنع على المولى الخيالي
تشنيعات لا وجه لها سوى تسويد وجه الورق وتحريك سلسلة
عجبه من الحق والخلق وهذا البيت اشارة الى رد تمسك من انكر نسخ
الاحكام نقلا كما ان البيت الاول اشارة الى رد تمسكهم عقلا في اصل
الردان فتوهم بان موسى ءم نص ان شريعته لا تنسخ الى الابد لاثبته
ثم بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام
بل ربما نقول ان موسى عليه السلام نقض بمنسوخية بعض احكام التوراة
لكن اصحابه ما رووا ذلك حسدا وعنادا هذا وقال المولى الخيالي
هذا البيت جواب عما يتوهم من ان دين موسى عليه السلام لو كان
مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب بان النص
التنصيص بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ ربما يفضي
ذلك الى قلق واضطراب في عقائد الامم او يكتفي ذلك
به لا لة الحال كما في مواعدة موسى ءم ثلثين ليلة اولا ثم
امر بالتمام بعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من
ابن عمران لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند انفسهم كما اشار
اليه المحقق انتهى فتأمل في البيتين ان كنت من اهل البيان
وليس الخبر كالعيان ثم اعلم ان شرائع من قبلنا من
الانبياء صلوات الله عليهم وعلى نبينا تكرمنا اقتداء وعملا
الا اذا ثبت نسخها لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان يقتدي بهديهم والهدى
اسم يقع على الايمان والشرائع فائدة قيل واما الاحكام

التي لم يطرق ولم يقع فيها نسخ في جميع الاديان فستة انواع
الاول حفظ الدين في كل ملة كلف اهلها بتوحيد الله تعالى والثاني
حفظ العقل الذي هو ملاك الدين والدنيا وقطب دائرة الخير
والرابع حفظ النسب والخامس حفظ المال الذي هو قوام
الحيوة والسادس حفظ الاعراض التي فيها صيانة الدين والدنيا
وقد نظم الجزائري هذه الانواع الستة في منظومته حيث قال
قد اجمع الانبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في الملل
وحفظ نفس ومال معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير
متبذل وقال البيضاوي في الغاية القصوى الاشياء
التي يجب حفظها في جميع الاديان خمسة وهي حفظ الدين
والنفس والعقل والنسل والمال انتهى ولما فرغ اثبات نبوة
الانبياء عموما وخصوصا شرع في بيان عصمتهم عموما
فقال الانبياء برءون اتفاقا عن كفر وكذب وفسق
باعلان الانبياء جمع نبي جمع مكسر كالانصباء جمع نصيب
وهو مبتدأ وبرءون جمع بري جمع سالم خبره وهو
مأخوذ من برئ من العيب براءة فاستعماله بعن غير فصيح
قوله اتفاقا مفعول مطلق لفعل محذوف اي اتفق
العلماء في براءة الانبياء اتفاقا وعن متعلق بقوله
برءون وكذب عطف على كفر وعن الثانية مثل الاولى
واراد بالفسق مطلق الذنب الشامل للكفر والكذب على ما
سيأتي بيانه وباعلان متعلق بالفسق والمراد بالاعلان

اظهار

اظهار الكفر والكذب عند خوف الهلاك ويسمى هذا تقية وهو
جائز عند الشيعة الشنيعة ولا يخفى خلافهم اتفاق المليين
ثم اعلم ان الكلام في عصمة الانبياء في موضعين احدهما قبل النبوة
وثانيهما بعدها وهو المراد في كلام الناظم بقرينة انه درج بحث
عصمتهم بعد اثبات نبوتهم وايضا يشير اليه تعبيره بالانبياء لكنهم
معصومون عن الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع
ونقل ذلك عن التفتازاني وغيره من الموثوقين وقال
الامام السنوسي في شرح الجزائرية واما تعمد الكذب في الاحكام
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من ذلك لان المعجزة دلت
على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم
لبطلت دلالة المعجزة على صدقهم واما جواز صدور الكذب منهم
في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة
من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه
القاضي وقال المعجزة انما دلت على صدقهم فيما صدر عنهم
قصدا واعتقادا انتهى والناظم المحقق لما اعتبر ولم يعتد بمذهب
القاضي ولم يقيد الكذب بالعمد ولا بكونه متعلقا
بامر التبليغ جعل هذا الحكم اتفاقيا واراد بالاتفاق اتفاق
المحققين المعتبرين من الفقهاء والمتكلمين ثم اهل الفسق
هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وهذا المعنى
ليس بمراد هنا لئلا يلزم التكرار بل اراد به ذنبا شاملا للكفر
والكذب وسماه فسقا اذا اطلق الفسق على الكفر والكذب

شايع في القران اما الاول فقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لايستوون واما الثاني فقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإٍ فتبينوا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون ثم قيد الفسق بالاعلان اشارة الى انهم معصومون
عن الكفر والكذب سواء كانا مطلقين او مقيدين بالاعلان
وقد سبق معنى الاعلان ويحتمل ان الناظم المحقق اراد به
الفسق نصا نحو الصغائر الغير المنفرة وبالاعلان العمل جهرا
فيكون الاتفاق على هذا اتفاق الاكثر كما اشار اليه بقوله وعن
كبائر عمدا عند اكثرنا فتعمد الصغائر المرجحة يلحق به
لكبائر كذا قال شارح عقيدة الطحاوي فتحصل هذا
البحث اربعة احكام من عصمة الانبياء عليهم السلام كل واحد
منها اتفاقية الحكم الاول ان الانبياء كلهم يرشون من
الكفر عمدا او سهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع والثاني
انهم برئون عن الكذب ايضا بالاجماع والثالث انهم
عنهما معا او منفردا باعلان بالاتفاق او انهم برئون
عن قصد الصغائر الغير المنفرة جهرا بالاتفاق لاكثر
في هذا البيان وكن من الشاكرين وان صدر من قائل
حقير لا يكاد يبين وذكر المحقق في عصمة الانبياء
عليهم السلام ستة من الاحكام كلها اتفاقية عند العلماء
الاعلام وقد سبق اربعة منها وبقي اثنان فاشار الى احدهما
بقوله وعن كبائر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف

باوزان

باوزان قوله عن كبائر عطف على قوله عن كفر على الارجح
فيكون هذان الحكمان واخلين تحت الاتفاق اما الاول
اعني عصمة الانبياء عن الكبائر عمدا فلان الجمهور من المحققين
منعوا ذلك واما الحشوية المجوزون الكبائر عن الانبياء فلا
عبرة بهم كذا قاله بهاء الدين زاده في شرح الفقه
الاكبر واما صدور الكبائر عنهم على سبيل السهو والنسيان
فالاكثر ورد على جوازه والمختار امتناعه ايضا واما الثاني
اعني عصمتهم عن الصغائر الدالة على الخسة سواء كانت
عمدا او سهوا او نسيانا كسرقة لقمة وتطفيف حبة فقد اتفقوا
على امتناع صدورها عنهم فقوله وخسة عطف على المعنى المجرد
عن قيده فتامل وقال ابن الهمام المختار اي للجمهور اهل السنة
العصمة عنها اي عن الكبائر والصغائر الا الصغائر الغير المنفرة
خطاء او سهوا ومن اهل السنة من منع السهو عليهم والاقرب
جواز السهو في الافعال والحاصل ان احد من اهل السنة لم يجوزه
ارتكاب المنهي عنهم عن قصد ولكن بطريق السهو والنسيان وسمي
هذا زلة قال القونوي اختلف الناس في كيفية العصمة فقال
بعضهم هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك ان
يخلقهم على طبع يخالف غيرهم بحيث لا يميلون الى المعصية ولا
ينفرون عن الطاعة كطبع الملائكة واما بصرف همتهم عن السيئات
وجذبهم الى الطاعات جبرا من الله تعالى بعد ان اودع في طباع
بعضهم مافي طبايع البشر وذكر بعضهم العصمة فضل من الله و

ولطف ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة في الاقدام على
الطاعة والامتناع عن المعصية واليه قال الشيخ ابو منصور
الماتريدي حيث قال العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء ولا
معناه ان يعني لا تجبر على الطاعة ولا تعجز على المعصية بل لطف
من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الا
ختيار تحقيقا للابتلاء والاختيار وادلة عصمتهم مذكورة في
المطولات فائدة يقال في الانبياء معصومون وفي الاولياء محفوظون
لفرق دقيق بينهما وهو ان العصمة لغة المنع والحماية وعرفاً
ان لا يخلق الله تعالى في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره
والحفظ توفيق الله تعالى التوبة كلما اذنب فقال للاولياء
بمعنى انهم اذا اذنبوا وفقهم الله للتوبة فلا تمتنع وقوع الذنب
منهم او نقول ايضا للانبياء فامنون لا امنون بل كانوا خائفون
منه تعالى اكثر من غيرهم لانهم اعرف بما له من صفات الجلال
كذا قالوا وما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما
كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى
او كونه قبل البعثة والى هذا اشار الناظم المحقق رح بقوله
باول القصص الحاكي لذنبهم بانه قبل وحي او بنسيانا
تأول بالبناء المفعول من التأويل وهو صرف الكلام
الى بعض محتملاته بدليل دعا اليه اصله من الاول وهو
الرجوع والانصراف والقصص مصدر قولك قصصت

الحديث

الحديث اقصه قصا وقصصا وقد يجيء اسما بمعنى الخبر الذي اقتص
بعضه ببعض نحو قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وقوله تعالى
فلما جاءه وقص عليه القصص وهو المراد في هذا البيت ويشمل القصص
الواقع في القران وغيره من الاحاديث والاخبار وقوله الحاكي صفة
القصص بمعنى المنبئ اي الخبر المنبئ والمشعر بذنبهم وجعل الحاكي
بمعنى المحكي ليس بشيء لانه موهم نقصا في شأن الانبياء عليهم
السلام فتامل واراد بالذنب ما كان في صورة الذنب والباء
في قوله بانه متعلق بقوله تأول بحذف المضاف والضمير راجع
الى الذنب بان صدور الذنب كان قبل وحيهم قوله او بنسيان
عطف على قوله بانه اي يأول بان صدوره كان بطريق
النسيان قيل هذا البيت جواب عما استدل الخصم على مذهبه كان
قائلا قال ان اكثر قصص الانبياء التي نطقت في كتاب الله
وفي احاديث رسول الله تشعر بصدور الذنب عنهم قبل النبوة
فاشار الناظم المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل احادا مردود
وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو
والنسيان او على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من
المحامل والتأويلات والله اعلم بحقيقة الحالات واما الجواب التفصيلي
فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب فمن اراد
الاطلاع على التفصيل فليرجع الى المطولات وفي كتاب التعرف
لمذهب التصوف فان الجنيد والنوري وغيرهما من الكبار
رحمهم الله تعالى ان ما جرى على الانبياء عليهم السلام انما جرى ظاهره

فلوجوهم واسرارهم مستوفات بمشاهدات الحق ولم يستدلوا
على ذلك بقوله تعالى ولم نجد له عزما قالوا ولا تصح الاعمال
منه بتقدم نية العقود والنيات فما لا عقد له ولا نية فليس
بفعل وقد نفى الله تعالى ذلك عن آدم عليه السلام بقوله فنسي ولم
نجد له عزما وقالوا ومعاتبات الحق لهم عليهم السلام انما جاءت
على الاخبار ليعلموا عند اتيانهم المعاصي مواضع الاستغفار انتهى
تتمة اعلم ان الانبياء عليهم السلام كما انهم معصومون عن العصيان
والضلال منزهون عن العزل والانعزال عن مرتبة النبوة
والكمال وقد حكى شارح الطوالع فيه اجماع الامة بخلاف
غيرهم من الاولياء فانه قد يسلب منهم الولاية كما يسلب الايمان
من المؤمن في الخاتمة نسال الله العفو والعافية وايضا لا يبطل
رسالتهم بموتهم لبقاء الاحكام التي جاءوا بها بعدهم ووجوب
اتباع ذلك والمنقطع بموتهم وجوب التبليغ منهم وتبليغهم
بما كلفوا به قالوا في المواهب اللدنية وقال بعض الافاضل ان
رسالة الرسل ونبوة الانبياء بعد ثبوتهما لهم في حال الحياة لا
يبطل بموتهم لان هذا الوصف مضاف لارواحهم في الحقيقة
وارواحهم باقية فبقي الوصف ببقائها ولولاه لما صح ايمان
من اسلم الآن فتامل وقال الاشعري يبطل رسالتهم بموتهم
لكن يبقى حكمها وحكم الشيء يقوم مقام ذلك الشيء انتهى
ووجه قول الاشعري مذكور في المطولات ولما فرغ من
عصمة الانبياء عليهم السلام في تفضيلهم على الملائكة فقال

للنبيين

وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكريم بقرآن قوله للنبيين
خبر مقدم ورجحان مبتدا مؤخر واراد بالرجحان الاكثر ثوابا
وعلوا وكرامة عند الله كذا قالوا وملك اصله ملأك بتقديم الهمزة ثم قلبت
مكانيا فصار ملاك ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فيكون من الالوكة
وهي الرسالة واذا جمع ردت الهمزة فيقال الملائكة لانهم
وسائل بين الله وبين الناس واراد به الملك الجنس قوله تعليم مصدر
مضاف الى مفعوله اي تعليم الانبياء علم الملائكة وهو مبتدا وتكريم بالجر
بالرفع عطف عليه وتنوينه عوض عن المضاف اليه اي تكريم الله اياهم
وجملة بقرآن خبر المبتدا اي هما بقرآن على ذلك الرجحان فالمصراع
الثاني اشارة الى دليل الحكم ان آدم اعني كل نبي من الانبياء افضل
واكثر ثوابا من كل ملك ووجوه الافضلية كثيرة بعضها نقلية وبعضها
عقلية فقد اشار الناظم المحقق بقوله تعليم علم وتكريم الى بعض وجوه
النقلية منها ان آدم عليه السلام لما علم الله تعالى من الحكمة بعض والمعلم افضل
من المتعلم وايضا العالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا
العلم درجات وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون و
منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام لقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فلا شك ان الساجد للمامور به كان
سجود خدمة وتكريم لا سجود عبادة اذ لا يجوز العبادة الا لله
فلو لم يكن آدم عليه السلام افضل عند الله من الملائكة لما امرهم بالسجود
له لان الله تعالى حكيم فلا يامر للافضل لخدمة المفضول ومنها
قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فان التكريم المطلق لو كرمن

نقلية بها

الاجناس يدل على افضلية من غيره فهذه الوجوه الثلاثة مفهومة
من صريح قول الناظم رحمه الله الاول من لفظ تعليم والثاني والثالث
من لفظ تكريم وباقي الوجوه من العقلية والنقلية مع متعلقاتها
مذكورة في المطولات ثم اعلم العقائد يعني اصول الدين علم يبحث
فيه عما يجب به الاعتقاد وهو على قسمين قسم يقدح الجهل به
في الايمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية والمعاد
والرسالة والنبوة وامور الآخرة وقسم لا يضر الجهل به في
الايمان كتفضيل الانبياء على الملائكة فقد ذكر السبكي
في تاليف له لو مكث الانسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل
النبي على الملك لم يساله الله تعالى عنه يوم القيامة انتهى قال بعض
الافاضل محل الخلاف والنزاع في هذه المسئلة غير نبينا صلعم
فانه افضل خلق الله اجمعين باجماع علماء الدين كما قال
الله صاحب البردة حيث قال فمبلغ العلم فيه انه بشر وانه
خير خلق الله كلهم وذكر صاحب المطالب الوفية في هذا المبحث
المبحث ستة اقوال الاول وهو المشهور عند الجمهور ان الانبياء
عليهم السلام افضل من جميع الملائكة والثاني وهو قول القاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي والامام الرازي
ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء غير نبينا صلى الله تعالى
عليه وسلم فانه افضل من جميع الخلق بالاجماع والثالث
الوقف في هذه المسئلة وعدم التكلم بشيء بحيث لو
سئل احد يقول لا ادري هل الانبياء افضل ام الملائكة

والرابع

والرابع السكوت عنها فلا ينطق بشيء مع اعتقاد ما ادى اليه
من غير ان يظهر شيئا بلسانه والخامس ان الانبياء افضل من
الملائكة باعتبار النبوة لا باعتبار البشرية وان ذهب قوله
العز بن عبد السلام ان ارواح الانبياء عليهم السلام افضل من ارواح
الملائكة عليهم السلام واجساد الملائكة افضل من اجساد الانبياء
وهو قريب من القول الخامس انتهى ملخصا وقال المولى الخيالي ثم
الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش
ظاهرة في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله فعلمها
عنده ولا طريق لنا الجزم بها فليتدبر انتهى اقول يؤيد قول الخيالي
ما ذكر في كتاب التعرف حيث قال سكت الجمهور منهم اي من
المتصوفة عن تفضيل الرسل على الملائكة تفضيل الملائكة على الرسل
وقالوا الفضل لمن فضله الله تعالى عز وجل ليس ذلك بالجوهر
بالعمل ولم يروا احدا الامر لنا او جن من الاول بجرد لا عقله
انتهى ولما كان ظهور الكرامة على يد الاولياء اثرا من آثار
حقية نبوة الانبياء ذكر الناظم رحمه الله تعالى بحث كرامات الاولياء
عقيب بحث نبوة الانبياء عليهم السلام فقال وللولي كرامات
كما نقلت عن آصف وابي الدرداء سلمان الولي هو العارف
بالله حسب ما يمكن من معرفة الذات والصفات المواظب على
الطاعات المجتنب عن السيئات المعرض عن الانهماك في
اللذات والشهوات المدبر عن الدنيا المقبل على العقبى لدوام
على ذكر المولى الخيالي وفي شرح رسالة القشيري الولي له

من توالت طاعاته من غير تخلل معصية وهو قريب من المعنى الاول وقيل الولي ضد العدو واصله من الولي بمعنى القرب والدنو فيحتمل ان الولي سمي به لقربه من الله رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى اولئك المقربون في جنات النعيم قال الامام السنوسي نقلا عن شرح الارشاد للولي اربعة شروط احدها ان يكون عارفا باصول الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين النبي والمدعي الثاني ان يكون عالما باحكام الشريعة نقلا وفهما لتكون بحيث ينقطع عن التقليد في الاحكام الشرعية كما انقطع عن ذلك في اصول التوحيد فلو ذهب الله علماء اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولاقام قواعد الاسلام من اولها الى اخرها الثالث ان يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل الرابع ان يلازم الخوف ابدا سرمدا انتهى واراد بالولي الجني ثم الكرامات جمع الكرامة وهي امر خارق للعادة مقرون بالمعرفة والطاعة خال عن دعوى النبوة وبه فارق المعجزة لان شرط المعجزة دعوى النبوة بخلاف الكرامة حيث يدعي صاحبها بالمتابعة فان الولي يخرج بدعوى النبوة عن الاسلام فضلا عن الولاية وبهذا تبين ان كل كرامة لولي تكون معجزة لمتبوعه من نبي ويؤيد هذا ظاهر كلام الامام في الفقه الاكبر وعليه الجمهور وقال الامام القشيري ومن تبعه كابن السبكي ان ما هو من المعجزات الكبار كاحياء الموتى وقلب العصا حية وانشقاق القمر واشباع الجمع من الطعام

العقل

القليل وخروج الماء من بين الاصابع لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة للولي كذا قالوا حاصل هذه المسئلة التي في عبارة الناظم ان ظهور انواع الكرامات وخوارق العادات ثابت للاولياء الكرام من الصلحاء العظام غير مختصة بامة نبينا عليه السلام كما اشار اليه بقوله كما نقلت عن اصف اي نقلت تلك الكرامات في القران العظيم وفي حديث الرسول الكريم اما الاول فكقصة اصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام اتى بعرش بلقيس من حاجة اليمن طرفة عين وذلك قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وكذلك قصة اصحاب الكهف ومريم واما الثاني فهو ما روي انه كانت بيدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعاه تسبيحها وايضا تجوز وقوع الكرامة في عصر النبي عليه السلام وبعده كما اشار الناظم بقوله سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما في القدر شهران الواو لعطف جملة على جملة وصد بالرفع مبتداء خبره محذوف وهو مصدر صده عن الامر منعه وصرفه من باب رد ويتعدى الى المفعولين اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وهو مضاف الى فاعله وهو سارية غير منصرف للتانيث اللفظي والعلمية واضافه سارية الى الفاروق لادنى ملابسة لانه كان امير جيشه ومفعول المصدر محذوف فتقدير الكلام ومن كرامات الاولياء صد سارية الفاروق جيشه عن وراء جبل ومن قال انه مضاف الى مفعوله والفاروق فاعله لم يصب لان فاعله

العقد والمنع هو سارية لا الفاروق بل المفهوم من كلام الفاروق الاقبال الى الجبل اذ معنى قوله يا سارية الجبل الجبل الزم الجبل واحذر من ورائه هكذا فسره صاحب التمهيد فان قيل العقد ليس بكرامة لانه لا بد وان تكون امرا خارقا للعادة والعقد ليس كذلك قلنا هنا تسامح في العبارة اذ الناظم ذكر المسبب وهو العقد والمنع واراد السبب وهو سماع سارية صوت الفاروق وهذا السماع كرامة لعمر رض وان صدر عن سارية قال صاحب التسديد قيل هذه الكرامة مشتمل على ثلاث كرامات رؤية عمر جيشه بينهما بعد وبلوغ صوته الى سارية وسماع سارية وهو امير الجيش صوته والواو في قوله والبعد للحال اذا عرفت ما قررناه لك في هذا المقام فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض الانام قال علي القاري وفي هذه المسئلة خلاف المعتزلة في منعهم جوازها مطلقا معللين بان في جوازها وقوع الاشتباه بين المعجزة وغيرها وخلاف الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني في بعضها حيث قال كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ان يجوز ظهور مثله كرامة لولي واجيب بان المعجزة شرطها دعوى النبوة بخلاف الكرامة انتهى فلا يلزم وقوع الاشتباه بينهما ثم اعلم ان حصول الكرامة للولي مختص بايام التكليف كما قال الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين في بدء الامالي كرامات الولي بدار دنيا لها كون فهم اهل

اهل النوال

اهل النوال وقال شارح جلال الدين البخاري التقييد بدار الدنيا لان الاختلاف يعني بين اهل السنة والمعتزلة وقع فيها لان دار العقبى محل كرامة جميع المؤمنين قال في رسالة القشيري ولا بد ان تكون الكرامة فعلا خارقا للعادة في ايام التكليف انتهى وقال شارحه القاضي زكريا في ايام الاخرة لانها ليست دار تكاليف وقال الامام السنوسي وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان تكون في زمن التكليف لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس بمعجزة انتهى فاذا اعتبر هذا القيد في المعجزة ففي الكرامة يكون بطريق الاولى وقالوا لا يبلغ الولي درجة النبي لان التابع لا يبلغ مرتبة المتبوع فيكون النبي فضل جلي على الولي وزعم قوم ان مرتبة الولاية مطلقا قد تكون افضل من مرتبة النبوة لان الاول معاملة مع الحق والثاني معاملة مع الخلق وزعم اخرون ان مرتبة ولاية النبي افضل من مرتبة نبوته فالناظم المحقق اراد الاشارة الى رد هذين القولين فقال فضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولايته في قول اخوان قد مر معنى النبي والولي وكذا معنى النبوة والولاية واراد بالنبي هنا الجنس ومن خص هذا الكلم بنبينا لم يصب اذ سبق من الناظم رح بيان فضله عم ومعنى جلي واضح اي فضل جميع الانبياء على جميع الاولياء واضح لكل احد ثابت من الازل الى الابد بل صرح النسفي في عمدته ان نبيا واحدا افضل من جميع الاولياء وذلك لان الولي تابع ولا يجوز التابع اعلى رتبة من المتبوع ولان النبي معصوم مامون العاقبة والولي

يجب ان يحفظ خائفا من الخاتمة ولان النبي مكرم بالوحي ومشاهدة
الملك الكرام ومامور لتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء العظام فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون
الولي افضل من النبي كفر وضلالة والحاد وجهالة نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي
متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي فمنهم من
قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال ومنهم
من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته
وقرب منه كرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين
عبده في تبليغ احكام الله والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة الغير
وقاسوا الغائب على الشاهد والخالق على المخلوق فانهم شبهوا
الولي بمجالس الملك والنبي بالوزير في قيام امر الملك والناظم
المحقق ذهب الى القول الاول الذي هو المعتمد والمقبول حيث قال
في قول الخطان والمراد بالاخوان هم الذين ذهبوا الى القول
الاول وكلمة بل على هذا للانتقال من حكم الى حكم آخر لا
للاضراب والترقي ويمكن جعلها للترقي بادنى تصرف في العبارة
وهو ان يقال اذا كان فضل النبي على الولي واضحا كان فضل
النبوة على الولاية التي في غير النبي واضحا ايضا بل نبوة النبي
فائقة على الولاية التي كانت معها فنبوته مبتدأ والضمير
المجرور راجع الى النبي وقوله فاقت اي علت من قولهم فاق
الرجل اصحابه اي علاهم بالشرف خبر المبتدأ قوله ولايته

مفعول

مفعول فاقت وضميره راجع الى النبي قال المولى الخيالي ويمكن ان يجوز
خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي
جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فائقة عليها فلو اشاره
منه الى ما نقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام
افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار انتهى اقول
لما كان هذا الاحتمال بعيدا عند ارباب الكمال فوضه الى الوجدان والاختيار
حتى يظهر لك الترجيح والاختيار ولما فرغ من افضلية
النبي على الولي شرع في افضلية بعض الاولياء على بعض فقال
وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
افضل الناس مبتدأ وابو بكر خبره اي اكثرهم ثوابا واعلاهم مقاما
ابو بكر رض وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله
عم عبد الله واسم ابيه ابو قحافة ولقبه النبي عم بالصديق
لانه صدقه في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد فقول الناظم
لتصديقه من قبل اقران استدلال على افضليته بوجهين اول
انه اول من صدق النبي عليه السلام وهذا يدل على زيادة ايقانه
وكمال ايمانه ولذلك جعله عليه السلام خليفة في قيام الصلاة التي
هي عمدة احكام الاسلام قال علي القاري واولى ما به
على افضلية الصديق في مقام التحقيق نصبه عليه السلام لامامة
الانام مدة مرضه في الليالي والايام انتهى والثاني انه اسلم
قبل جميع الاقران جمع الاقران اي جميع الناس على ما عليه الاك
كثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الا

الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله عليه السلام ان مثل ابي بكر
كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف قال علي القاري
واختلف في اول من آمن من الصحابة فقيل علي لقوله سبقتكم الى
الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وهذا دليل لاصحابنا ان
اسلام الصبي صحيح خلافا للشافعي وقد ثبت انه عم دعا عليا
الى الاسلام وهو ابن سبع سنين وقيل ابو بكر رض وقيل قيل
خديجة وقيل زيد ثم قيل التوفيق بان ايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه
اذ لا رتبة للصبي والمرأة والعتيق عند الناس انتهى وايضا
لا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل من
ايمان الصبي وايضا ان ابا بكر كان مشهورا بين قومه
ومحترما غاية الاحترام وكان نافذ القول والكلام فحصل
بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام الا يرى انه لما اسلم
اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه
على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعثمان بن مظعون الى غير ذلك فكان اسلامه افضل من اسلام
علي كرم الله وجهه فظهر مما قررنا ان ما ذكره الناظم دليل نقلي
مستفاد من السنة الا انه ظني والدليل القطعي في هذه
المسألة الاجماع ولا عبرة بمخالفة الروافض الذين يزعمون
بتفضيل علي على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
كما قاله علي القاري ولذلك قال المولى الخيالي فالاولى فيه الا

فقار

الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا نطول بذكره
الكتاب انتهى واستدل الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة
والاثار والامارات وكل ذلك مذكورة في المطولات واحتج المخالف
ايضا كذلك والاجوبة مذكورة هنالك وافضل الناس بعد ابي بكر
عمر الفاروق فاشار اليه الناظم بقوله وبعده عمر الفاروق اذ
هو في اظهار دين رسول خير معوان الواو للعطف وبعد
منصوب على الظرفية وعامل الظرف محذوف وهو مبتدأ وقوله
عمر خبره اي وافضل الناس بعد ابي بكر الصديق عمر الفاروق
صفة عمر ومعنى الفاروق المبالغ في الفرق بين الحق والباطل
وبين الموافق والمنافق ولخلف في اول من لقبه بذلك فقيل
في تهذيب النووي والرياض لمحب الطبري انه عم لقبه بذلك وقيل
جبرائيل عم وقيل اهل الكتاب ذكره ابن الجوزي في الفتح البادي
واذ في قوله اذ هو تعليل للحكم السابق وضمير هو مبتدأ راجع
الى عمر وقوله خير معوان خبره وكلمة في متعلقة في الخبر قدم عليه
للضرورة واظهار مصدر مضاف الى مفعوله وتنوين رسوله
عوض عن المضاف اليه اي هو خير معوان في اظهار دين رسول
الله صلعم والمعوان بكسر الميم صيغة المبالغة بمعنى رجل
معوان اي كثير المعونة للناس ذهب اهل السنة الى ان الافضل
بعد ابي بكر من الاصحاب عمر بن الخطاب واستدلوا عليه
بالسنة والاثر والامارة اما السنة فقوله عليه السلام
خير امتي ابو بكر ثم عمر واما الاثر فما روي عن ابن عمر كنا نقول

ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم واما الا
مارات فهو ما اشار اليه الناظم من انه خير معوان دين الاسلام في
زمن خلافته من فتح المشارق وقهد الامر كما ينبغي واخذ
الخراج من الفقا وقتل عدو شهم وهدم دولهم والسبي من
اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة
العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن متاع
الدنيا طيباتها وملاذها وشهواتها كذا قاله المولى الخيالي
اقول الدليل الواضح وهذا الحكم الاجماع ايضا فتأمل
وافضل الناس بعد الفاروق عثمان بن عفان فاشار اليه الناظم
بقوله **وبعد ذلك** فذا فتى ما نجنا اي لا تردد في تفضيل
عثمان الواو لعطف جملة على سابقتها وبعد منصوب على الظرفية
قدم على عامله وهو قوله فذا فتى وذلك اشارة الى تفضيل عمر
وما نجنا فاعل افتى والفتوى هي الحكم على ظاهر الاشياء فاشار
الفقهاء انه والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لا حكموا به انتهى
بعينه قال السعد في شرح العقائد وجدنا السلف قالوا بان
الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن الظن بهم يقتضي بانهم
لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطلقوا عليه فوجب علينا
اتباعهم في ذلك وتفويض الحق الى الله هنالك وهكذا في
شارح المواقف وهذا معنى فتوى المشايخ فالوا هذا استدلال
اجمالي وجه استدلال الناظم المحقق على كون عثمان افضل منه

علي

من علي بن ابي طالب وحاصل استدلاله ان عثمان افضل
من علي باتفاق السلف الصالحين وحكمهم وفتواهم بانه افضل
منه من غير تردد في هذا الاستدلال رد على تردد من في فيما بينهما
او قال الى افضلية علي من عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنهما واما
الاستدلال تفصيلا فقد قال المولى الخيالي ذهب كثير من الاصحاب
الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا
فيه بالاثر والامارة اما الاثر فما روي عن ابن عمر كنا نقول ورسول
الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان واما الامارات
فما تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء
الشرع الى السماء واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان
له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين المهاجرة
بهجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين وبلوغه الغاية
القصوى في الاستحياء من الشين وقد قال عم في حقه عثمان
اخي ورفيقي في الجنة وقال عم الا استحي ممن يستحي منه ملائكة
السماء وقال عم انه يدخل الجنة بغير حساب وافضل الناس بعد
عثمان علي المرتضى ابن عم المصطفى زوج فاطمة الكبرى واليه
الناظم المحقق اومى بقوله وبعد ذلك علي وهو اقربهم الى النبي
واخطى بين اختان فالى بعد منصوب على الظرفية وعامله محذوف
مبتداء وذلك اشارة الى عثمان ابن عفان وعلي خبره اي وافضل
الناس بعد عثمان علي بن ابي طالب باجماع السلف والخلف وان
كان مقتضى العقل تفضيل علي على عثمان بل على الثلاثة وذلك الاقتضاء
بوجهين احدهما انه اقرب نسبا الى النبي عم لانه ابن عم ابي طالب

والثاني افضل الاختان فان عثمان بن عفان وان كان ختنا ايضا
الا ان عليا لكونه زوج فاطمة الزهراء افضل الاختان لا يجالمه
في ذلك احد كيف وقد ولد عنهما الحسن والحسين سيدا شبان
اهل الجنة وريحانتا نبي هذه الامة فاشار الناظم بقوله وهو اقربهم
الى ان الدليل العقلي لا يعتد به عند وجود الدليل النقلي المعارض له
وهو اجماع السلف على تفضيل عثمان فيكون قوله وهو اقربهم
الى جملة حالية قيدا لهذا الحكم وليس هذا تعليلا لافضلية علي
ممن بعده كما توهم لان علة افضلية معلومة من الابيات الى اخره
اذ يعلم من تفضيل كل من الاربعة على من بعده على الترتيب المذكور
تفضيله على سائر الصحابة لانعقاد الاجماع على افضلية الاربعة
على سائر الصحابة ممن بعدهم كذا قاله علي القاري في شرح بدء
الامالي قوله واحظى اسم تفضيل من حظيت المراة عند زوجها
تحظى حظوة وحظوة بالضم والكسر اي سعدت به ودنت من قلبه
واحبها وفي حديث عايشة تزوجني رسول الله عم في شوال وبنى
بي في شوال فاي نسائه كان احظى مني اي اقرب اليه مني و
اسعد به ومعناه هاهنا ان عليا هو اقربهم واسعدهم واحبهم
الى النبي عم بين الاختان ومع هذا كان عثمان بل الثلثة الذين افضل
منه ومن فسره بكونه اوفر حظا فيما بين الاختان فقد اوقع
في معنى الخطوة فتامل ثم قوله الاختان جمع ختن في المختار
ختن الرجل عندهم زوج ابنته وفي النهاية على ختن رسول الله عم
اي زوج ابنته فهو هي فاطمة رضي الله تعالى عنها فان قيل ان
السلف جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين

ومحبة

ومحبة الختنين واراد بالختنين عثمان وعلي رض فما وجه الجمع هنا
قلت قد يذكر الجمع ويراد به التثنية وهو كثير في كلام الشعراء
وهنا كذلك ولك ان تقول انما اورد الجمع اعتبار البنات
الرسول كما لا يخفى على الفحول ولما فرغ من النبوات وما يتعلق
بها من الولاية والكرامات شرع في احوال الاخرة من الحشر و
النشر فقال **الحشر والبداء امكانا ونبيرا ونفي مدخل اذ قالت**
سو بان الحشر في اللغة الجمع والمراد به هاهنا البعث وهو ان
يبعث الله الموتى من القبور يوم الحشر والنشور بان يجمع اجزائهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها فقيل اختلف في كيفية حشر
الاجساد وقال بعضهم انه بالاعدام بالكلية ثم الايجاد ولا
نزول انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء واختار البعض التوقف
فانه لا طريق الى تعيينه يقينا ولا كثير فائدة تتعلق بتعيينه
كذا قاله رئيس الدين زاده واختار التوقف امام الحرمين
حيث قال يجوز عقلا ان ينعدم الجوهر ثم يعاد وان يبقى و
تزول اعراضها المعهودة المعينة ثم يعاد ولم يدل
قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجساد العباد
على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد
ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم كذا في شرح
المقاصد فالحشر في كلام الناظم الايجاد الثاني والبداء
الايجاد الاول ولو قال البداء والبعث امكانا وتمييزا لكان
مناسبا لقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة

في الترتيب وفي لفظ البعث ايضا لكنه قدم الحشر لكونه محل النزاع
وجعل الحشر مرادفا للبعث قوله مكانا وتمييزا منصوبان على
التمييز يرفعان الابهام عن نسبة مقدرة في سوايان فذمّا
للفروع وسويان بمعنى مستويان خبر من قول الحشر والولوج
ونحو مدخل بمعنى مع ومنصوب على انه مفعول معه والمعنى
الخلق الثاني والخلق الاول كلاهما مستويان من جهة التمييز
والامكان مع عدم مدخل للاوقات والازمان واختلافهما في
قدرة الخلاق العليم ولا شك في هذا الحكم الا الفلاسفة اصحاب
الجحيم فانهم انكروا حشر الاجساد يوم القيامة الاشهاد ثم
اعلم ان تصديق الحشر الجسماني من ضروريات الاسلام
فنفيه والشك في ثبوته كفر وتكذيب لكتب المنزلة و
الرسل المرسلة وتجهيل لورثة الانبياء وللبررة الاتقياء
من لدن ادم عليه السلام قال الامام الرازي في الاربعين
الجمع بين انكار المعاد الجسماني والاقرار بالقران
متعذر لان وروده في القران لا يقبل تأويلا
ونص الغزالي على كفر الفلاسفة وذكر الاجماع على كفرهم
فكشف هذا المقام يحتاج الى البسط في الكلام فنقول
بعون الله الملك ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى
نفي الحشر للانسان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل
المحسوس وانه يفنى بالموت فتمتنع اعادته لامتناع
الاعادة على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول

بالمعاد

بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر وذهب اكثر
المتكلمين الى العكس من ذلك ومنهم من جمع بينهما وجزم
بثبوت الاعادة للارواح والاجسام جميعا وعليه الاعتماد
فالناظم المحقق اشار الى دليل هذا الحكم عقلا والى الجواب
عن احتجاج المخالف اما بيان الدليل العقلي فهو ان الابداء
اي الايجاد اولا والحشر اي الايجاد ثانيا امران متحدان
في الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما
فيلزم من امكان الاول امكان الثاني والا لزم
الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وهو محال فيكون
كل واحد منهما ممكنا في نفسه وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه
فهو حق فالحشر والاعادة حق لا مرية فيه والى هذا المعنى
اشار بقوله الحشر سويان واما الجواب عن الاحتجاج
فلان المخالف احتج بوجهين الاول انه لو جاز اعادة
المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله
فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية
بدون التمايز وانه باطل بديهة والجواب ما اشار اليه المحقق
اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة كما في
المثلين المبتداءين وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل
الوجوه فلان الاثنينية بل لا يتصور التماثل ح وان
اريد الاتحاد في العوارض فالملازمة مسلمة وبطلان
اللازم ممنوع اذ الاثنينية ح تكون اعتبارية فيكفيها التغاير

الاعتباري الثاني من الوجهين لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع عوارضه المشخصة لوجب ان يعاد جميع الخواص
التي كان هو بها والا لما كان المعاد هو ومن خواصه
وقته واذا اعيد وقته كان هو غير معاد لان المعاد هو الذي
وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقت اول فالاعادة
والابداء انما يتمايزان بتغاير الوقتين والجواب عن هذا ما
اشار اليه المحقق ثانيا وهو نفي كون الزمان من العوارض
المشخصة لشيء من المبدأ والمعاد والا لكان
الشخص الواحد اشخاصا متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه
سفسطة ظاهرة والحاصل انه لا مدخل للاوقات في حشر الا
جساد فتأمل واما الدليل النقلي على الحشر فبالكتاب والسنة
والاجماع اما الاجماع فلانه لا شك ان الملل كلها من
لدن ادم الى سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
مجتمعة عليه اما السنة فما روي انه قال انكم محشورون
حفاة عراة غرلا ثم قرأ كما بدأنا اول خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين وغير ذلك من الا
حاديث فهو قوله تعالى هو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده وقوله
تعالى ان الله يبعث من في القبور وغير ذلك من الايات
ولما احتج المنكرون للحشر الجسماني بانه موقوف على اعادة
المعدوم بعينه وانه محال اشار المحقق في البيت السابق
الى منع الملازمة واثبت امكانه بالدليل العقلي واشار ايضا

في نفس

في نفس هذا الدليل الى الجواب عن احتجاج المخالف كما مر تقريره
ثم اراد ان يشير الى منع التوقف والاحتياج الى القول
بصحة اعادة المعدوم بعينه فقال ولا احتياج الى القول
بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان على ما ذهب
اليه البعض في كيفية حشر الابدان فان القائلين بالحشر
الجسماني منهم من يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه ومنهم
من يقول بجمع الاجزاء المتفرقة واحيائها كما مر فعلى القول
الثاني لا يتوقف اثبات الحشر على القول بصحة اعادة
المعدوم بعينه كما زعمه المنكرون واما على القول الاول
فظاهر فنحن نتمسك في اثباته بالقول الثاني وبيان
ذلك ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد الا
رواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول كما
ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة
المعدوم يقولون بحشر الابدان كبعض الكرامية فانهم
ذهبوا الى اثبات الاعادة بمعنى جمع ما تفرق من الا
عضاء والاجزاء لا بمعنى اعادة ما عدم من الاشياء
فقال امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان
تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بغيرها
ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فينبغي التوقف
وهو المختار عند بعض المحققين كذا افاده المولى الخيالي وكلمة
بل في قوله الناظم للترقي من الادنى الى الاعلى لان هذا

البيت سماه بعض الناس المطوى لكون البيت السابق منعه
للكبرى ومنع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتأمل
ونتزن البيت بوصل همزة الاصطباغ واسقاطها لفظا
وكلمة ما عبارة عن الاجزاء وعدمت بكسر الدال وضمير
راجع الى ما قوله في حشر ابدان متعلق بعدمت ومن تمة
استدلال المنكرين ايضا انهم قالوا كل انسان انسانا او
بهيمة غذاء له وجزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان
تعاد الى بدن الاكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون
احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزء
جزء من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها
من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا او المأكول
مؤمنا فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء
المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية والاجزاء
المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية فالمعاد من كل
من الاكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول
الفطرة اعني حال نفخ الروح من غير لزوم فساد
كذا في شرح المقاصد والى هذا اشار الناظم رح بقوله
باجزاء اصلية كلا وان اكلت فتلك لم تك اجزاء
لجثمان قوله اجزاء خبر مبتدأ محذوف واصلية صفة اجزاء
وتنوينها عوض عن الالف واللام اى المعاد هو الاجزاء

الاصلية قوله كلا اى كل زمان من ازمنة العمر وقيل من اول العمر الى
آخره ونصبه على الظرفية لان كلا وبعضا ينوبان عن الزمان و
المكان اذا اضيفا اليهما والمضاف اليه ههنا زمان مقدر وفي
التنزيل كل يوم هو في شان ومثله سرت كل اليوم قوله وان
اكلت ان هذه وصلية واكلت على بناء المفعول واعراب هذه
الجملة سبق عند قول الناظم ولا يقدم حيوان على اهل يعني ان
المعاد هو الاجزاء الاصلية وان كانت تلك الاجزاء مأكولة لان
الله تعالى يبعث من في القبور ومن اجواف الطيور والوحوش فالاجزاء
المأكولة اجزاء اصلية بالنسبة الى المأكولة وان كانت فضلة
بالنسبة الى الاكل والفاء في قوله فتلك جواب شرط محذوف
وتلك اشارة الى الاجزاء مبتدأ وجملة لم تك خبره ومن
خصائص كان ان لام مضارعها يجوز حذفها تخفيفا اذا
دخل عليه جازم نحو لم تك في ضيق مما يمكرون قوله لجثمان
بضم الجيم وسكون المثلثة الجسد ووقع في بعض النسخ لجسمان
بضم الجيم وسكون السين الجسد ايضا وكلاهما صحيح الجثمان بالثاء
الشخص والجسمان بالسين الجسم كذا في المختار وحاصل هذا
البيت ان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره
لا الحاصلة بالتغذية التي فضلة في الاكل ولما اعترض
بانه يجوز ان يكون تلك الاجزاء الغذائية التي فضلة في الاكل
نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن اخر فيعود المحذور اشار
الناظم الى جواب هذا الاعتراض بقوله فتلك آه حاصله لعل

الله تعالى يحفظها ان تكون اجزاء البدن او فضلا عن الاجزاء
الاصلية فائدة انكر كثير من المعتزلة حشر ما لا خطاب
عليها وهو مردود بما ورد من ان الله تعالى يحيي الحيوانات للا
قتصاص اظهارا لكمال العدل فيقتص للشاة الجماء من
القرناء ثم يقول لهن كونوا ترابا فيصيرن ترابا فحينئذ يقول
الكافر يا ليتني كنت ترابا ولما فرغ من بيان امكان الحشر
شرع في اثبات وقوعه وسائر ما يتعلق به من الصراط
والميزان والحساب واهوال القيامة الى غير ذلك من السمعيات
فقال وواقع كل ما نقل الصدوق به من ممكن
كصراط وميزان الواو لعطف جملة على جملة قوله واقع خبر
مقدم وكل مبتدأ مؤخر مضاف الى ما اى كل ما نطق به
الصدوق اى الذي بلغ في الصدق غاية وصار الصدق
طبيعة له بحيث لا ينفك عنه ابدا لانه من الصفات الواجبة
في حقه ع م وضده محال فيه بلا ريب ولا كلام في قوله
من ممكن بيان لما واشارة الى ان الدليل الكلي هو الامكان
يعني انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون واقعة
والتصديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما مر من جواز
الاعادة على المعدوم ومن ان الاجزاء المتفرقة المختلطة
بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الروح
اليها واما امكان غيره فظ ولهذا لم يتعرض به المحقق
ولم يشتغل بالدليل لا عقلا ولا نقلا وسنذكره

دليل كل واحد منها نقلا في موضعه ان شاء الله تعالى اعلم ان الصراط
جسر يضرب على متن جهنم يمر عليه الخلائق من الاولين والاخرين
والصالحين والطالحين والنبي عم يقول يا رب سلم سلم وهو ادق
من الشعر واحد من السيف على ما هو نحو الحديث الصحيح والناس
في جوازه متفاوتون على حسب ايمانهم واعمالهم والله تعالى يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الخبر ان منهم من يمر كالبرق
الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف ومنهم من يمر كالجواد
من الخيول وغير ذلك مما ورد في الحديث وروي انه ايضا انه
يجوز على بعض الناس ادق من الشعر وعلى بعض مثل الوادي الواسع
وثبوت الصراط بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا و
نذر الظالمين فيها جثيا قال النووي في شرح مسلم الصحيح
ان المراد في الاية المرور على الصراط انتهى وهو المروي عن ابن
عباس رض وجمهور المفسرين وقد روي مرفوعا ايضا
واما السنة فقد ورد في صحيح مسلم ان الصراط جسر ممدود على
ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف وغير ذلك من
الاحاديث وانكر اكثر المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء
يوم القيامة والجواب ان الله تعالى على كل ممكن قادر وان
امكان العبور امر ظاهر فكما لا يستحيل الطيران والهواء
والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بما قلنا

على الرسل من خوارق العادات فليس يليق به استبعاد هذه
الامور غاية في لغة العادة ولا شك ان الاخرة اكثر
احوالها خوارق والمشهور ان الميزان قبل الصراط لكن لما كان
الصراط من اعظم احوال الاخرة قدمه الناظم على الكل ثم
ذكر الميزان وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وما يترتب
عليه من العدول والفضل بحسب تفاوت الاحوال والعقل قاصر
عن ادراك كيفيته وتصور ماهيته لان الاعمال اعراض يستحيل
نفاذها فلا يوصف بالخفة والثقل اجيبوا لكن لما ورد
الدليل على ثبوته وجب اعتقاد حقيته من غير اشتغال
بكيفيته فالله سبحانه قادر على ان تعرف عباده مقادير
اعمالهم باي طريق اراده وقد ورد ان الموزون صحائف
الاعمال كما يدل عليه حديث البطاقة التي فيها كلمة التوحيد
والبسملة وذهب بعضهم الى ان الاعمال تتجسد وتتجسم بحسب
تفاوت الاحوال ثم توزن ليعرف الخلق ما لهم من النوال
والوبال وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان حقيقي له لسان وكفتان وساقان عملا بالحقيقة
لامكانها وقد ورد في الحديث تصريح بذلك فالميزان في
المفتقر هذا الحال تفسير بما يجب الايمان به وهو ثابت باجماع
اهل السنة والآيات والاحاديث الصحيحة المستفيضة
وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها ولو سلم فعبث لا فائدة فيه لانها معلومة

تعالى

تعالى بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في
القرآن بلفظ الجمع والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كونه
افعاله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع
عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث وقد يجاب بانه
قد تجعل الاعمال الحسنة اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية فتوزن وفيه نظر كذا قاله المولى الخيالي لعل وجه النظر
لزوم قلب الحقائق اي جعل الاعراض اجساما وهو محال واجيب
بان الله تعالى يخلق اجساما على عدد تلك الاعمال ويجعلها
في مقابلتها وعوضا عنها من غير تغير لتلك الاعراض عن
العرضية كذا قاله اللقاني ثم ان الله ذكر الموازين بلفظ الجمع
والحال ان الميزان واحد نظرا الى كثرة الخلق على سبيل مقابلة
الجمع بالجمع او لاجل كثرة لكن الميزان عبر عنه بلفظ الجمع في مقام
التهويل لبيان او جمع موزون ولا شك في جمعه كذا قالوا
فائدة نقل الغزالي والقرطبي لا يكون الميزان في كل احد
فالسبعون الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا يرفع
لهم ميزان ولا يأخذون صحفا وهو ظاهر مخالف لظاهر
القرآن واما ما ذكره القنوي من ان الشيخ الامام علي بن
سعد الرستغفني سئل ان الميزان يجوز للكفار فقال لا ومر دود
بقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم في جهنم خالدون والمؤمن لا يخلد في النار

كذا قاله علي القاري في شرح الفقه الاكبر وقال الشباب
والحق انه لا استبعاد في ان يوزن اعمال من لم يصدر
منه ذنب قط اظهارا لشرفه على رؤوس الاشهاد وتنويرا
بسعادته وعلو همته وان يوزن اعمال من لم يكن له حسنة قط
لاظهار شقاوته وفضيحته على رؤوس الاشهاد انتهى وورد
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله
تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام ما من
يوم وليلة يأتي على ابن ادم الا قال انا خلق جديد وانا فيما
تفعل فيَّ شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجاءت كل نفس
معها سائق وشهيد ومنها هول تغير الالوان لقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها هول النداء بما
لسعادة والشقاوة كما ورد الحديث انتهى قول الخيالي
مطابقا مطابقا لما نقلناه عن رسالة الدين زاده في
المختصر ولا يخفى لعل قول من قال بالاكتفاء عن ذكر الكتاب
والسؤال والله اعلم بحقيقة الحال فائدة وهل يظهر من هذه
الاهوال اثر اشرف الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والا
تقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى ان الذين
قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا
تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون كذا في شرح المقاصد ومقتضى ما نقل ابن الكمال
عن الرازي ان الجن يحاسبون كالانس واما الملائكة فقد

وروى عن حذيفة
آخره

وروى عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبرائيل
عليه السلام واو في قوله او كالميزان بمعنى الواو ويدل عليه النسخ
الاخرى ومن جملة ما نقص به رسول الملك المنان الحساب واحوال
القيامة والحوض والكتاب والميزان والحساب اشار الناظم رح بقوله
وكالحساب واهوال القيامة او كحوض سيدنا فيها الميزان قوله
وكالحساب عطف على الميزان قال في شرح الارشاد والحساب
يكون قبل الصراط على ما ذهب اليه ابو الحسن وكذا ذكره ابو المعالي
حيث قال يرد الاول والاخرون فاذا توقفوا عليه قيل
للملائكة وقفوهم انهم مسؤولون انتهى قال رسالة الدين زاده
اما الحساب اي محاسبة الله تعالى عبده على اعماله واقواله فالدليل عليه
قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى ان الله سريع
الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وله احوال
نطقت بها الكتاب والسنة فان قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون
نطق بطول الوقوف قبل مدة الوقوف القيامة خمسون
وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه واما
من اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره نطق بطول
تطاير الكتب وقوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين نطق بطول
المسألة وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم
بما كانوا يعملون وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد و
قوله عليه السلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن ادم الا قال

انا لليل جديد وانا فيما تعمل عليّ شهيد الى اخر الحديث ناطقة
بشمول الشهادة من الشهود والعشرة المذكورة وقوله
تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه والآية معناه ناطق
بتغير الالوان وقوله عم يكون عند كل كفة الميزان ملك
فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد
سعادة لا يشقى بعدها ابدا واذا ترجح الكفة
الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا يسعد بعدها
ناطق بشمول المناداة بالسعادة والشقاوة انتهى ثم قال
من بعد التقرير ان هذه الاهوال كلها من فروع المحاسبة
ومندرجة تحتها فيكون عطف الاهوال من قبيل عطف الا
فراد على الجنس فقول من قال انه اكتفى بذكر الحساب عن ذكر
السؤال والكتاب ليس بقول سديد ولا صواب لان السؤال
والكتاب من افراد الاهوال والى اندراجهما اشار المولى
الخيالي حيث قال واما اهوال القيمة فكثيرة منها هول
الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل عليه
قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون ومنها هول تطاير الكتب
قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال بقوله
فوربك لنسئلنهم اجمعين ومنها هول شهادة الالسن
والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض
والليل والنهار والحفظة الكرام بقوله تعالى يوم تشهد عليهم

السنتهم

السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله تعالى شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عم ما من يوم وليلة ياتي
على ابن آدم الا قال انا لليل جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد
وكذا اليوم وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد
ومنها هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
ومنها هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث الذي
نقله الخيالي مطابقا لما نقلناه عن شارح الدين زاده في المكارم
ورافعا لقول من قال بالاكتفاء عن ذكر الكتاب والسؤال
والله اعلم بحقيقة الحال فائدة وهل يظهر من هذه الاهوال
اثر في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه
تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله
ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا
ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون كذا في شرح
المقاصد ومقتضى ما نقل ابن الكبير والرازي ان الجن يحاسبون
كالانس واما الملائكة فقد اخرج ابو الشيخ عن عطاء بن
السائب انه قال اول من يحاسب جبرائيل لانه كان امين
الله في وحيه الى رسله واما حوض النبي فقد دل عليه قوله
تعالى انا اعطيناك الكوثر وفسر الكوثر بحوض له او
بنهر ولا منافي بينهما لان النهر في الجنة وحوضه في موقف
القيمة على خلاف في انه قبل الصراط او بعده وهو الاقرب
والانسب وقال القرطبي وهما حوضان الاول قبل الصراط

وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون عطاشا من قبورهم
فيردونه قبل الميزان والصراط والثاني في الجنة و
كلاهما يسمى كوثرا انتهى فقول الناظم فيها يشير الى القول الاصح
فتامل وروى الترمذي وحسنه انه عم قال ان لكل نبي حوضا
وانهم يتباهون ايهم اكثر واردة واني ارجو ان اكون
اكثرهم واردة وفي شرح الجزائرية للسنوسي وقد ورد
ان لكل نبي حوضا الا صالحا فان ضرع ناقته يقوم مقام
الحوض هذا ونقل القرطبي ان من خالف جماعة المسلمين كا
لخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة والفسقة المعلنة
يطردون عن الحوض كما وقع منهم من الحوض وقد ورد
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وطعمه الذ من الزبد وابرد
من الثلج وكيزانه كنجوم السماء من يشرب منها لا
يظمأ بعدها ابدا وفي قوله والحوض بمعنى الواو وكيزان
جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور و
بين ميزان وكيزان جناس ومن جملة ما يجب به التصديق
وقوع نوع حيوة للميت في القبر مقدار ما يدرك به
لذة التنعيم للمؤمنين والم التعذيب للكافرين ولبعض
عصاة المؤمنين والى ذلك اشار الناظم المحقق بقوله ومن
حياة بقبور ما يذاق به لذات نعماء او الآم وبدأن الواو
منصب على كلمة ما وقوله من حيوة بقبور ظرف مستقر

حال

حال من ما الموصولة وتقديمها للضرورة وما عبارة عن الحالة
ويذاق فعل مضارع مبني للمفعول وبه نائب الفاعل و
الموصول مع صلته مجرور المحل معطوف على صراط والكاف
مسلط على ما ايضا اي ومثل ممكن ما مر من الصراط
والحوض ومثل ما يذاق به وفي لفظ يذاق اشارة الى ان المعنى
وقوع نوع حيوة في القبر قدر ما يتالم ويتلذذ به الميت
وذلك لا يقتضي اعادة الروح اليه ومن الاشاعرة من
صرح باعادة الروح اليه وابو حنيفة توقف فيه كما
سياتي تفصيله قوله لذات نعماء او الآم وبدأن اشارة
الى قول اهل الكلام وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة
المؤمنين حق وكذا تنعيم اهل الطاعة في القبر حق بما
يعلمه الله ويريده وهذا اي ذكر عذاب دون تنعيم بناء على
ان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر كذا قاله
السعد في شرح العقائد ثم في تقديم اللذات على الآلام اشارة
الى رحمته سابقة على غضبه وفيه ايماء ايضا الى رعاية الترتيب
الواقع في الحديث الدال عليهما وهو قوله عم القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وفي اعراب قوله
لذات وجهان احدهما الرفع على انها بدل الكل
او عطف بيان له ويجوز ان يكون مرفوعا على القطع والتقدير
اعني لذات نعماء وثانيهما النصب على القطع والتقدير

اعني لذات شفاء والالام جمع الم وهو الوجع عطف عليها
والديدان جمع دود والدود جمع دودة وحاصل معنى
البيت ان امتثال الممكن الذي اخبر به الصدوق عاقر من الصراط
والحوض ومثل الحالة التي يتوقفها الميت في القبر من اللذات
والالام للمؤمنين والكفار ولبعض عصاة المؤمنين ممن
اراده الله الملك الغفار ثم اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان
الله تعالى يخلق في الميت نوع حيوة في القبر قدر ما يتألم او
يتلذذ ولكن اختلفوا في انه هل يعاد الروح اليه والمنقول
عن ابي حنيفة رح التوقف الا ان كلامه في الفقه الاكبر يدل
على اعادة الروح اذ جواب الملكين فعل اختياري فلا يتصور
بدون الروح وقيل يتصور الا ترى ان النائم يخرج روحه
ويكون متصلا بجسده حتى يتألم في المنام ويتنعم وقد روي
انه عم انه سئل كيف الالم في القبر ولم يكن فيه الروح فقال
كما يتوجع سنك وليس فيه الروح وفي المسئلة خلاف
المعتزلة وبعض الرافضة لنا قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب فانه قد عطف عذاب يوم القيمة على عرض
النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا
في القبر قبل الانتشار وقوله عم القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عم
استنزهوا من البول فان اكثر عذاب القبر منه وقوله عم

حين

حين مر على قبرين انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى انه
احدهما كان لا يستنزه من البول والاخر كان يمشي بالنميمة وبا
لجملة الاحاديث الواردة فيه اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك
فيما بينها حد التواتر واما احتجاج المخالف والاجوبة من طرف
اهل الحق فمذكورة في المطولات ثم فائدة قيل الانبياء عم فالاصح
انهم لا يسئلون كما جزم به النسفي في بحره واما الملائكة فلا بد من
موتهم لان الموت عليهم فقال الفاكهاني الظاهر انهم لا يسئلون
واما سؤال الصغير فمنقول عن السيد ابي شجاع من الحنفية
واعتمده صاحب الخلاصة والبزازي في فتواهما ومشى
عليه النسفي في العمدة لكن جزم صاحب البحر بخلافه وهو مقتضى
قول النووي في الروضة والفتاوى وقد وردت احاديث
باستثناء عدة منهم الشهيد والمرابط يوما وليلة في سبيل الله
ومن مات في يوم الجمعة او ليلتها ومن قرأ سورة الملك في
كل ليلة والمبطون والمراد بالمبطون هو الذي مات من الا
ستسقاء وفي الاسهال قولان للعلماء كذا ذكره القرطبي
وذكر الترمذي وابن عبد البر سؤال القبر من خصائص
هذه الامة ولعل الحكمة في ذلك ان يجعل عذابهم في البرزخ
فيوافون القيمة مخففة عن الذنوب كذا ذكره علي القاري
ومن الصفات الجائزة عليه تعالى عقلا ان من يثيب العاصي
وان يعاقب الطائع لولا ما اخبره به من اثابة المطيع فلانه
يجب عليه تعالى عندنا واحد من الامرين فان اثابنا الله تعالى

على فعل الخير فاثابته ايانا عليه محض فضل منه وان عذبنا على فعل
الشر فتعذيبه ايانا محض عدل فالناظم المحقق اشار الى هذا الحكم
فقال عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة منه احسان
منان العقوبة بمعنى العذاب كالعقاب وانما سمي العذاب عقوبة
يعقب الذنب ويجيء العقوبة بمعنى المصدر اي المعاقبة وهو المراد
هنا وهو مضاف الى مفعوله وفاعله متروك تقديره معاقبة
الله على ذنب العاصي كافرا كان او مؤمنا على ان يكون الا
لف واللام عوضا عن المضاف اليه والظاهر ان المراد بالذنب
غير الكفر من الذنوب اذ حقت كلمة ربك على الذين كفروا
انهم اصحاب النار والعدل وضع الشيء في محله من غير اعتراض
على الفاعل عكس الظلم الذي هو وضع الشيء في غير محله مع
الاعتراض يقال رجل عدل ورجلان عدلان عدل ورجال عدل
وامرأة عدل لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث لانه مصدر كذا قاله
في الوجوه والنظائر فهو خبر المبتدأ اي عقوبة الله على ذنب
العاصي عدل من الله تعالى قوله غير واجبة خبر بعد خبر المثوبة
والثواب جزاء من هذين الفعلين اي كل واحد من المثوبة
والثواب اسم مصدر وعلى كتب اللغة قاطبة فقول من فسر
الشارح العالي المثوبة بمعنى الثواب كالمفتون بمعنى
الفتنة غلط فاحش من وجهين فتأمل وكذا قول من
قال وتحتمل ان يراد بالمثوبة الجنة فتدبر فالمثوبة ههنا
بمعنى الاثابة والالف واللام فيها عوض عن المضاف اليه

الي

اي اثابة الله على الطاعات فضل واحسان منه غير واجبة قال في التح
المنان اسم من اسماء الله تعالى وهو المنعم المعطي من المن
لا من المنة وهو من ابنية المبالغة كالسفاك والوهاب انتهى
وفي اطلاقه منكر على انه توقف على النقل فان وجد فيها والا
فهو كلفظ الرحمن لا اطلاق على الله تعالى الا موقوفا والله اعلم ان
هذه المسئلة فقد ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من
الله تعالى من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعة لا يجب عليه تعالى
بل هو فضل واحسان منه لعباده لان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه بارادته ثوابا او عقابا من لزوم صدور احدهما عنه و
استحقاق الذم على تركه الا انه يجب ما وعده لان الخلف في
الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فيثيب المطيع البتة انجاز
الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده
الى الله تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي الا ان يكون وعيد الله تعالى
وعيد مجزوم كعقاب الكفار فانه ايضا واقع البتة بناء
على قوله ما يبدل القول لدي وهو الوعيد المتقدم في قوله تعالى
لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد وقوله تعالى
وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب
النار وخالفنا في هذا المطلب بعض المعتزلة فانهم
قالوا يجب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله و
تمسكوا فيه بوجوه منها ان الزام [illegible] للمكلف
ليس منفعة تعالى لتعاليه فلم وانه منزه عنه وتلك

المنفعة بعد الثواب فلا بد من الثواب ثم ان سبب وجوب الفعل
انما هو دفع المضرة والا لوجبت النوافل فيلزم استحقاق
العقاب على تركه لتحقق الايجاب ورد بانه لا غرض في فعله
تعالى كما هو المذهب ولو سلم فيجوز ان يكون شيئا غير الثواب
كالابتلاء وشكر النعماء وتهذيب الاخلاق وحصول الوعد بالجزاء
على اداء الواجبات الى غير ذلك وتمسكا ثم العقلاء انه لو لم يجب
الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني والتكاسل في الطاعات
والاجتراء على المعاصي لثقل الاولى على النفس وملائمة الثانية لها
فلا ولا يحددها الا وجوب الثواب والعقاب ورد
بان النصوص المشتملة على الوعد والوعيد كاف في الترهيب والترغيب
على الحق قد عرفت ان لا نزاع في ترتيب الثواب والعقاب
في تمام العقول والعادات وذلك كاف ايضا ومنها الايات
والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو
لم يجبا وجاز العدم لزم الخلف والكذب وهما محالان في حقه
تعالى ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب
على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى واستدل
اهل السنة على عدم وجوب الثواب بوجوه مذكورة في المطولات
واشار الناظم الى واحد منها فقال وكيف تلزمه طاعتنا عوضا
ونعم الوقت تربوا كل شكران الواو لعطف الدليل على المدلول
وكيف للاستفهام الانكاري مبني على الفتح والعامل فيه
قوله تلزمه وهو من الالزام يقال الزمه الشيء فالتزمه

يتعدى

يتعدى الى مفعولين اولهما ضمير راجع الى الله تعالى لانه مذكور حكما
وثانيهما عوضا وفاعله طاعتنا والواو في قوله ونعم الوقت
حالية والاضافة بيانية لان وقت الطاعة نعمة عظيمة
ويمكن ان تكون الاضافة من قبيل اضافة المظروف الى الظرف
اي النعمة الواقعة في وقت واحد كما اشار اليه المولى الخيالي وخبر
المبتدا قوله تربوا وهو مضارع ربا الشيء زاد ونما
عدا او استعمل الناظم هذا اللفظ بمعنى تزيد المتعدي وفاعله
راجع الى نعمة وكل مفعول تربوا وشكران ضد الكفران
مصدر شكره يشكره بالضم شكرا وشكرانا ايضا يقال شكره وشكر له
وتعديته باللام افصح وتقرير هذا الدليل على ما قالوا ان طاعات
العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله به عليه في وقت بل
ولا تفي بنعمة الوقت ونعمة الاقدار عليها ولو استحق العبد بشكره
الواحد عوضا لاستحق الرب على عبده من الثواب ايضا كما
كنا في شرح المقاصد وقيل تقرير الدليل ان الطاعة لو كانت
موجبا للثواب واستحقاق العبد له لكان العبد موجبا
شكر المنعم كلها والتالي باطل ضرورة ان نعمه من نعم وقت
واحد من الاوقات تزيد كل شكران العبد بحيث لا يتمكن من
استيفاء شكرها طول عمره لانتفاء المماثلة والمجانسة
فكيف يتصور الاستحقاق من نعيم الجنة التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له تصديق
قلبي فقط كمن آمن بربه ومات ولم يتيسر له الطاعات انتهى

قال المولى الخيالي هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب
الثواب وهو ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما
انعم الله به عليه في وقت فكيف يستحق عوضا في الدار الآخرة
هذا ولعل السر في شرعية الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة
للعباد هو تطويع النفس الابية عن الانقياد ثم تجريدها
عن الظلمات الطبيعية والغواشي الحسية لتنتقش فيها العقود
القدسية والمعارف الربانية ثم تنور بالتجليات الحقانية
والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشار اليه بقوله كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون
انتهى والحاصل ان اصحابنا قالوا الثواب على الطاعة فضل من الله
والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول
الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة
واجبا على الله ولا العقاب على المعصية لانه لا يجب على الله شيء
وكما صرح الناظم في البيت السابق بان عقاب الكافر عدل له
من الله لا يجب عليه تعالى فافهم منه جواز غفران الكفر والشرك
مطلقا مع ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء يقتضي عدم غفران الشرك و
الكفر فاشار الى دفع ذلك فقال غفران كفر جائز في
العقل لكن اتى له نص تخليد بنيران غفران مبتدا
وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف ومعنى الغفران
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة وتنوينه

كفر عوض

عوض عن المضاف اليه اي غفران الله كفر الكافر وجائز خبر المبتدا
وقوله في العقل متعلق بجائز واللام في لكن متعلق باتى ويجوز
ان يتعلق بنص وتقديمه للحصر او للضرورة والاصح ما قدر
مضاف الى الضمير وهو راجع الى الكفر باعتبار كونه ملة اي اتى
لارباب ملة الكفر نص بعنه التخليد والتابيد والباء في قوله
بنيران للظرفية وهي جمع الكثرة للنار واصله نوران قلبت
الواو ياء لكسر ما قبلها والنار ما قبلها ذهب الاكثرون الى
ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لان العقاب حقه تعالى
فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل الشرع وجوابه التخليد
في النار ومنعه بعضهم لانه يخالف حكمة التفرقة بين من
احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وهو
ضعيف اذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز
ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعده
ازمنة متطاولة او يدخلها معا لكن يعطي المحسن
درجات لا ينالها المسيء اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل
المسيء جنة ولا نارا كذا قالوا وقد اخبر الصادق في كلامه
القرآن الناطق ان الجنة حق وموجودة الآن وباقية
لا يلحق اليها ولا الى اهلها الفناء كذا النار من غير شك ولا
شبهة واستدلوا على هذه المسئلة بالايات والاحاديث
والاجماع فاشار الناظم الى دليل وجود الجنة بوجهين فقال
اعدت الجنة السندسي تكوينها ونقل آدم منها بعد اسكان

قوله اعدت الجنة مبتدأ اريد لفظه وجملة استدعى خبر اي هذا
التركيب استدعى واقتضى ان تكون الجنة موجودة لان صيغة
اعدت موضوعة للمعنى الماضي والناظم ذكر لفظ اعدت الجنة
على وجه الاقتباس من الآية الكريمة ولذلك غيرها بتغيير ما
تغيير بان اظهر الضمير المستتر في اعدت وذلك لا يضر الاقتباس
كما علم في موضعه ومن غفل عن هذا قال لفظ الجنة بدل من
الضمير المستتر جيء به لبيان مرجعه وبعد هذا فقد اخطأ هذا
القائل خطأ بينا حيث قال لفظ الجنة ليس من مقول
الله والعجب منه انه اعترف بان الجنة بدل من الضمير المستتر في
اعدت واذا كان المبدل منه من مقول الله فالبدل ايضا منه
وايضا مرجع الضمير يجوز عين الضمير والتكلم مطاوع التكوين
والمراد به هٰهنا الوجود والحصول الآن محل قوله ونقل آدم
عطف على محل اعدت الجنة وهو مصدر مضاف الى مفعوله
اي نقل آدم منها اي من الجنة قوله بعد اسكان تكميل للبيت
والا فلا حاجة اليه اذ النقل يستلزم الاسكان بخلاف العكس
لان اهل الجنة بعد دخولهم لا ينتقلون منها ولا ينقلون
ثم اعلم ان اهل السنة وبعض المعتزلة ذهبوا الى ان
الجنة والنار مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر المعتزلة
وقالوا انما تخلقان يوم البعث والجزاء لنا وجهان الا
ول ما اشار اليه الناظم بقوله اعدت الجنة آه يعني
ان الله تعالى قد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة

الماضي

الماضي الدالة على تحققهما كقوله في حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم
للغاوين وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على
تحقق وقوعه مجازا خلاف الظاهر فلا يعدل اليه الا لضرورة ولا ضرورة هنا و
عورض بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا ولا فسادا واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها
بعد هلاكها لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون في الارض
الطغيان والفساد بل يطلبون مرضات ربهم الاعلى ومما استدل به
ايضا ما قاله ابو هاشم من انهما لو كانتا مخلوقتين لوجب
هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شيء هالك لكنه باطل لقوله
تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا فني
منه شيء جيء ببدله لا انه يبقى بعينه وذلك لا ينافي الهلاك
لحظة والثاني نقل آدم وحواء منها بعد اسكانهما ولما لم يفرق
القائل بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار ولذلك اكتفى
المحقق بذكر الجنة والاستدلال عليها وقد اوله المخالف
بانها انما كانت بستانا من بساتين الدنيا تجوز في ارض
فلسطين فكما صاحب المقاصد هذا منهم يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واما احتجاج المخالفين
والاجوبة من اهل السنة والجماعة فمذكورة في المطولات
فلنذكر نبذة منها في البيت الآتي بعد هذا ان شاء الله
تعالى فائدة قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في

في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير ولما فرغ من دليل
وجود الجنة الآن وقبل ذلك من الازمان شرع في دليل
بقائها على طريق الاستلزام اذ ابدية النعيم مستلزمة لابدية
الجنة فقال نعيمها ابدي لا زوال له واكلها دائم لا ان فان
النعيم والنعمى بالكسر كذلك النعماء بالفتح والمد والنعمى بضم
النون والقصر كلها ما انعم به عليك من النعم الابدي منسوب
الى الابد والابد استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي ومعنى الابدي ما لا يكون منقطعا والزوال
مصدر زال الشيء من مكانه من زوال ~~فجملة لا زوال ومعنى~~
~~الزوال الانتقال من حال الوجود الى حال العدم~~ زوالا
ومعنى الزوال الانتقال من حال الوجود الى حال العدم
فجملة لا زوال له اما خبر او بدل من ابدي بدل الجملة من المفرد
وهو جائز على ما صرح به بعض النحاة وفي المختار الاكل
ثمر النخل والشجر وكل ما يؤكل ومنه قوله تعالى اكلها دائم
انتهى ويجوز ضم الكاف وسكونها وقد قرئ بسكونها
في السبعة واختير السكون في هذا البيت للضرورة فقول من
قال السكون لمحافظة الوزن خارج عن الوزن فتأمل وجملة
اكلها دائم عطف على جملة نعيمها ابدي عطف الخاص

على العام

على العام اهتماما بشأنه وهو اقتباس من قوله تعالى مثل الجنة التي
وعد المتقون تجري من تحتها الانهار اكلها دائم قيل هذا البيت
اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها و
انقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلها فيهما وهو قول
باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل وفيه
ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام من
انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان آثار القوى الجسمانية
متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحياة
على ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف
وحكم العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهرة
العوار وليست بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
انتهى اقول المصراع الاول من هذا البيت اشارة الى الحجة
المذكورة واما المصراع الثاني فهو اشارة الى رد ما استدل
به المخالف فلا بد لنا من بيان وجوه استدلال المخالف وبيان
الاجوبة من طرف اهل السنة والجماعة فنقول استدل
المخالف بان الجنة غير مخلوقة الآن لانها لو كانت مخلوقة
الآن لما كانت دائمة لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان الملازمة فلان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله
تعالى فهو ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فينتج ان
الجنة تنعدم قلت انها لو كانت موجودة لما كانت دائمة

واما بطلان اللازم وهو عدم الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم اي
ماكولها وهو يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة بدون
وجودها غير معقول المعنى واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة
الآن ثبت ان تكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل واجيب
عن هذا الاستدلال بوجوه الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد
ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته او بالنظر اليه من حيث
هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى
الله تعالى هو ممكن فيكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما
يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم وليس المراد كل شيء
مما سوى الله سيطرد عليه العدم واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وهذا الجواب
في الحقيقة منع الملازمة والثاني انا لا نسلم ان المراد منه
ان كل شيء مما سواه يطرد عليه العدم لم لا يجوز ان يكون
هذا العام مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه
ان كل شيء مما سوى الله غير الجنة يطرد عليه العدم و
يؤيده ما حكي عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله
والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل
الملازمة يعني لا نسلم ان كل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم
فالوجه الثالث ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى
ان ماكولات الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان

الماكول

لان الماكول محال يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه
انه كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله
واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان ينعدم الجنة طرفة عين فانه
ذلك لا ينافي في حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهذا
الجواب في الحقيقة منع بطلان الثاني كذا قاله صاحب الانتقاد
فقول الناظم الحق دائم لانه فيه اشارة الى الجواب الثالث
من الاجوبة السابقة وحاصله ان اكل الجنة دائم بمعنى لا ينقطع
كلما فني شيء منه حدث عقيبه مثله لا بمعنى انه فان بالاكل
لا يوصف بالدوام هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام وفي المولى الخيالي في قوله واكلها دائم لانه
كان اشارة الى رد ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة والنار
غير مخلوقتين وقد سبق منا تقويره وحاصل ما قصده المحقق
تخصيص الجنة من انه الهلاك او محل الهلاك على غير الفناء لنا
اقول التوجيه الثاني من كلام الخيالي يحتاج الى كثرة الفكر
والخيال حتى ينكشف الحال في المآل ولا كان انه في النعيم وهو
الاكل مستقر مالابد في الجنة واهلها استقر اما ظاهرا اكتفى
الناظم بذكر الملزوم عن اللازم ولم يتعرض ما في عامة الكتب
من خلودهم ولا نفنيان ولا يفنى اهلها ومن المسائل السبعة
ان اهل الكبائر غير التائبين في مشية الله تعالى عند اهل
السنة والناظم اشار الى ذلك بقوله اهل الكبائر غير
التائبين لهم رجاء عفو برغم الحاسد الشاني قوله اهل

الكبائر مبتداء غير التائبين صفة اهل لهم خبر مقدم رجاء مبتداء
مؤخر والجملة خبر المبتداء الاول وتنوين عفو عوض عن
المضاف اليه وهو فاعله ومفعوله محذوف اي لهم رجاء عفو
الله كبائرهم الباء في قوله برغم الحاسد للملابسة والجار
المجرور ظرف مستقر حال عن المضاف اليه ومن قال حال
عن المضاف وهو الرجاء فقط اغلط وسيأتي وجهه اي
لهم رجاء عفو ملابسا برغم الحاسد اي انفه والرغم بتثليث
حركة الراء الكسر مصدر رغم يرغم كمنع يمنع كذا في القاموس
وهو كناية عن الاذلال والتحقير الحاسد هو متمني زوال نعمة
الله عن عباده وعفو الكبائر من اعظم نعم الله تعالى و
فضله على عباده ويعني الحاسد انكار لعفو الله تعالى والشاني
المبغض عليه واراد بالحاسد الشاني اهل الاعتزال وسبب
حدهم العداوة لعلماء اهل السنة ثم اعلم انه لا خلاف في ان
الكبيرة المقرونة بالتوبة معفوة وانما الخلاف في الكبيرة
الغير المقرونة بها فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا
بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى واذا كانا في مشية
الله تعالى فالعفو مرجو منه تعالى لانه كريم فاشار الله الناظم
بقوله لهم رجاء عفو فهذا الذي ذكرناه في الكبائر واما
الصغائر فهي عندنا كالكبائر الا ان الرجاء فيها اقوى
وهنا مذهبان افراطيان الاول مذهب المرجئة فانهم قالوا
انه تعالى يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا اذ لا عقاب

الاعلى

على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى ام انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا
في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا
الاشقى الذي كذب وتولى والجواب عن الاول ان المراد با
لعذاب ما كان مؤبدا فانه مختص بالكافر وعن الثاني ان الآية
مسوقة لبيان حال الكفرة في النار والمعنى كلما القي فوج من
الكفار في جهنم سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا بان قد جاء
انا نذير لكن كذبناهم وظلمناهم فوقعنا في هذا العذاب وذلك
لا ينافي القاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم بعصيانهم
وعدم امتثال امر ربهم وعن الثالث ان المراد بالنار النار
المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل او اريد بذلك
في التأبيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق والمذهب الثاني
مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى امتناع العفو سمعا وان جاز
عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا وتمسكت المعتزلة القائلون
امتناعه سمعا بالآيات الواردة في وعيد الفساق مثل قوله تعالى ان
الذين ياكلون اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وفي القارعة الزخرف وماواه جهنم وبئس المصير
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها ابدا الى غير ذلك من الآيات الدالة على الوعيد في حقهم فلو

العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعده والكذب في اخباره
وكلاهما محال على الله تعالى والجواب انا لانسلم كون هذه الا
يات عامة بل خاصة بالكافرين فتكون من قبيل العام الذي
خص منه البعض وعلى تقدير عمومها انما تدل على الوقوع
دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو وتخصيص المذنب
المغفور من عموم الوعيد وبعض الاشاعرة اجاب بجواز
خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفا فيجوز من الله تعالى قال
السعد في شرح العقائد والمحققون على خلافه كيف وهو
تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي انتهى وقال
في كشف الاسرار شرح البزدوي في الاصول الدليل الواضح
على العفو عن صاحب الكبيرة ما ترى بان العفو عن صاحب
الكبيرة وحسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص
وعن كل جناية مندوبا اليه قال الله تعالى فمن عفي له
من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فمن عفى واصلح فاجره
على الله وكذا العفو في الاخرة حسن وان مات مصرا
على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله
الله تعالى الجنة بفضله وكرمه من غير تقديم عقوبة رغما
لانوف المعتزلة انتهى ولهذا الفرق الكشف قول الناظم
برغم الحاسد الشاني من صاحب المغني والاعراب قال
وقال اهل السنة جماعة الناس على قسمين مؤمن وكافر
فالكافر في النار اجماعا والمؤمن على قسمين طايع
وعاص فالطايع في الجنة اجماعا والعاصي على قسمين

تائب وغير تائب فالتائب في الجنة اجماعا وغير التائب في مشيئة
الله تعالى فائدة قال في التسديد بشرح التمهيد ان هذه المسئلة
ذكرها المعين في التبصرة والسيد الامام في المصداق فقال حيث اجاب
اذا كان صاحب الكبيرة معتزليا او خارجيا بكفر لانه لما ارتكب
الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر او يخرج عن الايمان ثم كان
كافرا او خارجا عن الايمان ولانه بارتكابه يائس من روح
الله ويقنط من رحمته ولا يايئس من روح الله الا القوم
الكافرون ومن يقنط من رحمة الا الضالون انتهى واستدل
الناظم على هذه المسئلة بوجهين فقال **اذ لا عفو في نفي**
عفوه موبقا ولم يقيد بها آيات غفران هذا تعليل للحكم
السابق وهو كون الكبائر مرجو العفو قوله تعفى فعل مضارع
مبني للمفعول ونائب فاعله ضمير راجع الى العقوبة وعنده
ظرف متعلق تعفى والضمير المجرور راجع الى اهل الاعتزال الدال
عليه لفظ الحاسد وضمير موبقها راجع الى التوبة الدال عليها
لفظ التائب قوله ولم يقيد مع نائب فاعله الفعل الفصل
بينهما واضافة الايات الى الغفران من قبيل اضافة الدال
الى المدلول اي ايات دالة على غفران الله وفيه اشارة الى
ان العفو والغفران بمعنى واحد وهو ترك عقوبة
المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة وجملة لم يقيد معطوفة
على مدخول اذ اشارة الى الدليل النقلي التحقيقي
كما ان الجملة الاولى اشارة الى الدليل العقلي الالزامي

اما بيان الدليل العقلي فهو ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانه
تعالى عفو والذي يعفوا عن الذنب مع استحقاق العذاب
والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة
اذ الاستحقاق للعقاب في الصغائر او بالكبيرة مع التوبة عندهم
فلم يبق الا الكبيرة الغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو بها
بمقتضى اسمه العفو كما ذهب اليه الجمهور من الاصحاب واما
بيان الدليل النقلي فهو ان الايات الواردة في باب العفو
والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى ان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها
اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها بالتوبة او حملها
على تاخير العقوبة المستحقة او على ترك ما فعل بالامم
السالفة من المسخ وكتبه الامام على ابواب الى غير ذلك
من التاويلات الفاسدة التي زعمها اهل الاعتزال
على ان التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك
وما دونه في غفرانهما فلا يصح التفرقة اصلا اذ لا
فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما كذا قالوا
وفي هذا البيت تضمين لان البيت الاول يتعلق اليه
فتامل ومن الدلائل الدالة على ثبوت العفو لمرتكب

الكبيرة من غير توبة والاحاديث الواردة في باب الشفاعة
والمعتزلة القائلون بامتناع العفو خصصوها برفع الد
رجات وزيادة المثوبات للمطيعين والتائبين فاشار
الناظم المحقق الى رد ذلك التخصيص بقوله **ولا تخص**
احاديث الشفاعة بالطاعات ليست نعم للاوقات والعباد
الواو لعطف دليل على دليل قوله لا تخص بالتانيث
واحاديث منصوب على انه مفعول تخص وهو جمع
حديث على غير قياس والقياس ان يجمع على احدثة
كرغيف وارغفة والشفاعة طلب العفو عن الذي وقع
الجناية في حقه وقريب من هذا المعنى قول من قال ان
الشفاعة اسم لطلب التجاوز عن امور مخوفة وشدائد موبقة
وكلمة مرفوعة المحل فاعل تخص وهي عبارة عن الايات
الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع واسم ليست ضمير راجع اليها وجملة نعم خبر ليست واللام
في للاوقات صلة نعم والعباد بمعنى اشخاص عطف على اوقاته
وفي هذا البيت صنعة طباق فافهم والمعنى ان الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة مثل قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
كما تدل ايضا على ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة اذ معنى
الشفاعة طلب العفو كما سبق وقد جعلها المعتزلة مخصوصة
بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة
على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم

لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ورتره الناظم المحقق بانها ليست نعم لاوقات واعيان فلا تجوز مخصصة كما ذكرناه فتدبر كذا قاله المولى الخيالي والحاصل ان تلك الآيات لا تجوز ان تكون مخصصة لاحاديث الشفاعة باهل الكبائر آيات نبين بل يتوز عامة لهم ولغيرهم من اهل الكبائر فتدل على المقصود وهو ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة واذا ثبت جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته فبالشفاعة بطريق الاولى ومما يدل على الشفاعة الاخبار الثابتة بالايات واحاديث النبي المختار فاشار الناظم اليها بقوله ولنا نص احاديث الشفاعة ما ليست تعم باوقات ولعيان قوله للرسول خبر مقدم وشفاعة مبتدا مؤخر وتعريفه للجنس ومن حقه برسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فلهذا نعم الاخبار حتى يشمل سائر الانبياء والاخيار والاصفياء والعلماء الذين هم هداة السبل وفي سنن ابن ماجه عن عثمان بن عفان رضي مرفوعا يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ومعنى الشفاعة قد مر تحليل هذا البيت وكلمة الترقي من الاعلى الى الادنى وعادة العرب عكس هذا العطف فلان يعلم عالم نحرير وتنوين عصاة عوض عن المضاف اليه اي العصاة المؤمنين وانما خصت الشفاعة لعصاة المؤمنين لانهم محل النزاع ولذلك ورد شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ذكر رحمه الله تعالى ثم قوله تعالى

لايملكون

وللرسل بل الاخبار للهم شفاعة لعصاة عند رحمات

لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا وقوله تعالى الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وفي استثناء الرحمن منكرا كلام ولكن جواب الالغز وقد انعقدت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل وسائر الاخيار من العلماء والصلحاء والابرار ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العذاب والعقاب لما مر من الاحاديث ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنبهم بدلالة سياق الايات عليه ولان مرتكب الكبيرة مؤمن عند اهل الحق وطلب المغفرة والعفو لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة بل هي لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدفع العذاب والعقاب وقد مر الجواب من قولهم فتذكر ثم الظاهر عبارة الناظم ان هذه الشفاعة ليست مختصة باهل الكبائر من هذه الامة بل عامة للامم السالفة نعم الشفاعة مختصة بنبينا صلعم ومن المسائل السمعية ايضا ان الدعوات المطيعين لله تاثير بليغا في صرف القضاء المعلق ودفع المبرم وفي تخفيف الذنوب ودفع العذاب ورفع الدرجات وذلك ايضا يدل على ثبوت العفو لاهل الكبائر من الامة فاشار اليها بقوله وللدعوات للاموات والاحياء منافع نهوده في بعض احيان وفي بعض النسخ وفي الدعاء للاحياء والاموات بكلمة في وبتقديم الاحياء على الاموات لكن النسخ التي اخترناها هي الاولى فتدبر يعني ان الدعاء للاموات له منافع لدفع

العذاب والعقاب عنهم كما يشهدها اولو الابصار من عباد الله الصالحين فيحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضا منافع لهم لرفع البلاء وكشف البأساء والضراء ويشاهدها ايضا اكثر الناس ويعترفون بثبوتها ويدل عليه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وقوله عم لا يرد القضاء الا الدعاء رواه الترمذي وقوله عم الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل رواه البزار والطبراني والحاكم وصحح صحيح الاسناد والحاصل ان الله تعالى قاضي الحاجات ومجيب الدعوات ودافع البليات والمعتزلة خالفوا في هذه المسئلة اهل السنة والجماعة كما صرح صاحب بدء الامالي وللدعوات تأثير بليغ وقد ينفيه اصحاب الضلال والمراد باصحاب الضلال هم المعتزلة قال المولى الخيالي ومن هنا قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال اذ لو وجب لكان ذلك تغيير للواجب وانه باطل قطعا اذ لا فائدة فيه واما اجابة دعوة الكافر ففيها خلاف بين مشايخ الحنفية ونقله الروياني في كتابه تحت المذهب عن ابي حنيفة ونفي الاستجابة فيه فهو المنقول عن الجمهور على ما ذكر في شرح العقائد وكان مستندهم ما نقله البغوي في معالم التنزيل عن الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال هو واما المحققون فعلى ان هذا في العقبى واما في الدنيا فقد يقبل الله دعاء الكافرين لانه تعالى حكى قال ابليس رب

انظرني

انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم فاجاب دعاءه في الجملة وقوله عم اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا فانه ليس دونها حجاب رواه احمد وغيره عن انس مرفوعا كذا قاله علي القاري اقول فهم من مجموع ما ذكرنا ان للدعوات تاثيرا بليغا سواء كانت الدعوة لنفع الغير او لنفسه ولذلك عمم الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين علي بن عثمان الاوشي في منظومته المسمى ببدء الامالي حيث صرح وللدعوات تاثير بليغ آه وكان اللائق على الناظم التعميم الا انه ذكر ما هو الغالب في باب الدعاء وهو ما يكون للمنافع ثم اشار المحقق مسئلة اختلف فيها العلماء فقال وليس يدخل في الايمان اعمال بل ليس الا غير تصديق واذعان قوله اعمال اسم ليس ويدخل خبر راجع الى الاعمال والجملة خبر ثان الاعمال وارده تأخيره لفظا لكنها متقدمة رتبة فلا يلزم الاضمار قبل الذكر والمراد منها الفرائض كالصلاة والزكوة والصوم الى غير ذلك وفيه ايماء الى ان القائلين بدخول الاعمال في الايمان يريدون ان جميع الاعمال داخلة في الايمان وكلمة بل للانتقال من حكم الى حكم آخر لا للاضراب واذا لم ليس اشارة الى الايمان وغير تصديق تركيب اضافي وقع خبر ليس واذعان عطف على تصديق ومعنى الاذعان له قبول حكم للخبر على وجه الانقياد قيل الايمان في اللغة

التصديق مطلقا قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
لنا وقال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله اي تصدق واختلف الناس في معناه الشرعي اختلافا
لا سبيل الى ذكره لكثرة الاقاويل فيه فنحن نذكر بعض الاقوال
على طريق الاجمال لئلا يؤدي الى الملال فمن الناس
من زعم ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاركان وحكي ذلك القول عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعن اهل الظاهر وجميع ائمة الحديث
كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وقال صاحب التلويح
الايمان الشرعي عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار
باللسان دون غيرهما من الجوارح قال سعد الدين رح
في شرح المقاصد وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا
باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند البعض هو
التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في
الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
كان مؤمنا عند الله تعالى وقال بعضهم الايمان هو
التصديق بالقلب فقط واليه ذهب الشيخ ابو منصور
الماتريدي وهو مروي عن ابي حنيفة رح بل
قيل قد صرح به ابو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم
فاشار المحقق الى هذا المذهب لانه الاقوى والاعتقاد

الاسمى

الاسمى بقوله بل ليس ذا غير تصديق واذعان والدليل على
ذلك المذهب من وجوه الاول مقابلة الايمان بالكفر
في مواضع كثيرة والمراد منه الكفر التكذيب بالاتفاق
فيكون المراد من الايمان المذكور في مقابلة التصديق
بالقلب والثاني قول الكفار عند الاضطرار منا كما حكي
فرعون عند قرب الغرق امنت انه لا اله الا الذي امنت به
بنوا اسرائيل وقال قوم يونس امنا بالله وحده والخصم
معترف بان الايمان في ذلك الموضع التصديق العاري
عن العمل والثالث عطف الاعمال على الايمان في مواضع
كثيرة من القران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
والعطف يقتضي المغايرة والرابع اضافة الايمان الى القلب
في كثير من الايات كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا
الصالحات كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولم تؤمن
قلوبهم واذا كان الايمان عبارة عن التصديق والا
ذعان عند الاكابر والاعيان فلا تكون الاعمال داخلة في
حقيقة الايمان كما اشار اليه الناظم رح بقوله وليس يدخل
في الايمان ويدل على هذا الحكم قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام لان الامر بالفرائض بعد
النداء بامنوا يدل على انها ليست اجزاء للايمان ويدل
عليه ايضا قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن

وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو
مؤمن لان الشيء لا يكون قيدا وشرطا لجزئه ويدل على
ذلك ايضا قوله عليه السلام في جبرائيل عند سؤاله
عن حقيقة الايمان الايمان ان تؤمن الحديث وايضا
نقول حكم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بصحة ايمان من تكلم
بكلمة الشهادة قبل العمل بالفرائض وحكم بها الصحابة
والتابعون ومن بعدهم من العلماء الى هذا الان ولم
ينكر عليه احد من العلماء الزمان فذلك اجماع وحجة لا
يسوغ انكارها في ذلك الشان وما قاله الناظم من
ان الاعمال غير داخلة في الايمان هو ما عليه اكابر العلماء
الاعيان كابي حنيفة واصحابه واختاره امام الحرمين
وجمهور الاشاعرة لكن اختلفوا في ان حقيقة الايمان هو التصديق
القلبي فقط او هو مع الاقرار وذهب مالك والشافعي
والاوزاعي وهو المنقول عن السلف وكثير من المتكلمين
انها داخلة في الايمان قال علي القاري والظاهر كما حرره
بعض المحققين ان مرادهم انها داخلة في الايمان الكامل
لا انه ينتفي الايمان بانتفائها كما هو مذهب المعتزلة
والخوارج فالنزاع ح في المسئلة بين الفريقين من اهل
السنة لفظي انتهى ولما استشعر الناظم قائلا يقول لو كان
الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط لما كان المصدق
بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال والاقوال

فكان

قال مجيبا لذلك السؤال والشرع قد عد شد المرء زنارا في الملا
دليل جحد كتعظيم للاوثان اي صاحب الشرع مبتدأ وجملة
قد عد خبره وشد المرء مفعول اول لعد وهو مصدر
مضاف الى فاعله وزنارا مفعوله وهو حبل يشد على الوسط
مخصوص بالنصارى قوله دليل جحد مفعول ثان لعد والجحد
الجحود الانكار مع العلم قوله كتعظيم خبر مبتدأ محذوف اي مثال
هذا الحكم مثل تعظيم المرء للاوثان والمراد بتعظيم الاوثان
السجود لها بالاختيار والاوثان جمع وثن بالتحريك وهو
يجمع على وثن بالضم ايضا مثل اسد واسد وحاصل
هذا الجواب ان صاحب الشرع وهو نبينا صلعم قد عد امثال
ذلك الافعال من امارات التكذيب ودلائله فلهذا
حكمنا بكفر من فعل امثال هذه الافعال بالاختيار وان
كان له تصديق قلبي لحقيقة الايمان هو التصديق الخالي عن
امارة التكذيب ومن امثال ذلك استحلال المحرمات
القطعية والاستخفاف وعدم المبالاة بالمعصية وعدها هينا
وحقيرا ثم اعلم ان المسئلة كون الاعمال جزءا من الايمان
تفارع منها مسئلة زيادة الايمان ونقصانه فمن قال
بالجزئية يقول بزيادة الايمان ومن قال بعدمها يقول
بعدم الزيادة فنقول اذا عرفت ان الايمان عبارة
عما ذهب اليه ابو حنيفة رح من التصديق والاقرار وذلك
لا يزيد ولا ينقص بحسب الاجزاء لكن يقوى ويرسخ باعتبار

باعتبار تعاضد الادلة اليقينية او الكشف والاسرار الباطنة و
ويكمل ايضا باعتبار المداومة على العبادات والمجانبة عن
السيئات اذ يعرف كل واحد ان ايمان الانبياء عليهم السلام
والملائكة الكرام واعتقادهم ليس كايمان العوام واعتقادهم
في القوة والثبات لان ايمانهم لا يقبل التغير وان وصلت
اليهم النوائب والحوادث بخلاف ايمان العوام والآيات الدالة
على زيادة الايمان كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم
ايمانا وقوله تعالى واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وقوله
تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم تدل بذلك الاعتبار المذكور
ايضا وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان المسلم آمن بكل آية نزل و
اعتقد عليه زاد ايمانه كما باعتبار متعلقه وقيل البعض الثابت
في الايمان توجد في كل ساعة مثل ما انعدم وقيل تزداد
نور الايمان بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب المعاصي
او نقول المراد من الزيادة في الايمان الزيادة
من ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلوب بالاعمال
الصالحة والحاصل الزيادة تكون في عوارض الايمان
ولوازمه الخارجة عنه والزيادة في العوارض لا تستلزم
الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيها كذا قالوا وفي شرح
صاحب المواقف ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد
وينقص وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن
الشافعي وكثير من العلماء وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وعن

اصحابه

وعن اصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا
يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم اليه وارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتغير اذا كان اسما
للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة انتهى لكن الحق ان النزاع في
هذه المسئلة بين الفريقين لفظي ايضا كما في اصلها وقد قال الامام
الرازي هذا المبحث نزاع لفظي لان المراد بالايمان ان كان
هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب
الى التوفيق بين المذهبين فقال الطاعات كثمرة التصديق فما
دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون
مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما يكون مصروفا
الى الكمالات مجازا فتكون الزيادة الواردة في قوله تعالى
مصروفا الى الكمالات لا الى حقيقة الايمان كان قبل ذلك اليوم
ناقصا وزاد في هذا اليوم ثبتت انه يقبل الزيادة والنقصان
اجيب عنه بوجهين الاول ان معنى قوله اكملت اظهرت و
حيث قدرتم على اظهاره والثاني ان تمامه وكماله بالامن
من العدو وكسر شوكة عدوه من الملوك ويقول اليوم تم
ملكي وسلطنتي وعزتي ومن التفاريع مسئلة ان الايمان
والاسلام واحد عند الحنفية خلافا للبعض الشافعية والحشوية
والى هذا اشار الناظم المحقق بقوله ولا تغاير بايمان و
اسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان الواو للعطف

مسئلة على مسئلة وقوله تغاير من المغايرة التي تقتضي مشاركة
الاثنين في اصل الفعل والمعنى لا تغاير اعيان المؤمن
لاسلامه ولا اسلامه لايمانه والواو في قوله ولم يكن
لعطف جملة على جملة للكشف والبيان ولو فتح فلم يكن
لكان اخرى فتأمل قال المولى الخيالي قد يفهم من كلام
الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام
هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان
والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك عدم الانفكاك من
بينهما فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما في الشرع
حكمان قريبا من العطف التفسيري انتهى والظاهر ان قوله
لم يكن مضارع كان الناقصة بمعنى لم يوجد والالف واللام
في الشرع عوض عن المضاف اليه اي في شرع الله تعالى
او في شرع رسول الله اذ لا شارع غيرهما وحكم الشيء
اثره المترتب عليه قال في شرح الملمات وحكم الايمان
اثنان احدهما ان يحفظ عرض المؤمن وماله ودمه
واهله وعياله وثانيهما ان يدخل الجنة وكذلك حكم
الاسلام فليسا بمتغايرين وليس لهما حكمان متغايران
بل لهما حكم واحد في شرع الله تعالى ثم اعلم ان هذه
المسئلة من تفاريع مسئلة عدم دخول الاعمال في الا
يمان كما مرت اليه الاشارة فنقول قد اختلف الائمة
في ان الايمان عين الاسلام او غيره اي بمعنى انهما

مترادفان

مترادفان كالليث والاسد ام متغايران كالانسان والفرس
فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى
انهما شيء واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وكل مسلم مؤمن وان اختلفا بحسب اللغة اذ الايمان
في اللغة هو التصديق والاسلام هو الانقياد وقيل الاخلاص
كما قال الله تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين اي اخلص
واستدلوا على مطلوبهم بوجوه الاول هو التصديق بالله تعالى
والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم وهو تسليم العبد
نفسه لله تعالى او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد
وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب
واعتقاده بانه تعالى خالقه فيكون كل مؤمن مسلما وكل
مسلم مؤمنا والثاني انهما لو كانا متغايرين لتصور احدهما
بدون الآخر لكن اللازم باطل فالملزوم والثالث ان الايمان
هو الدين والدين هو الاسلام ينتج ان الايمان هو الاسلام
وهو الشكل الاول اما بيان الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام فلو كان الدين غير الاسلام
لما صدق عليه انه هو لكن اللازم باطل فالملزوم مثله قال
المولى الخيالي واما التمسك فيه بقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى انتهى قول
وجه العطف على ما قاله عصام الدين هو ان الاستناد

ليتبين اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في
البلد من العلماء ان اهل بيت من النحو يبني فلا يجوز في في
الآية دلالة على اتحادهما وذهبت الحشوية وبعض من
المعتزلة واصحاب الظواهر الى انهما متغايران وتمسكوا فيه
بوجوه الاول انه تعالى نفى الايمان مع اثبات الاسلام في
الاسلام عن من قائل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح نفي احدهما
مع اثبات الآخر وللزوم التناقض فاللازم باطل والملزوم
مثله وبيان الكل ظ والثاني ان الله تعالى عطف المؤمنين
على المسلمين والعطف يقتضي المغايرة والثالث قوله عم
فانه عم عرف الايمان والاسلام حين سأله جبرائيل عم فقال
يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره
وشره فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلاة وتؤتي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
عن الاول ٥ ان الكلام في الايمان والاسلام المثو
المعتبرين في الشرع لا في مفهومهما بحسب اللغة فان الاسلام
يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما لغوي
وهو الاستسلام والانقياد الظاهري وثانيهما
شرعي وهو عين الايمان الذي هو مراد من قوله تعالى

ومن يبتغ

ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والذي اثبته الله تعالى
لهؤلاء الاعراب مع نفي الايمان عنهم المعنى الاول لا الثاني
اي اللغوي لا الشرعي فلا يلزم معنى الآية والله اعلم فقولوا اي
استسلمنا خوفا من السيف وعن الثاني ان تغاير المفهوم
في الجملة كاف في العطف مع انه قد يجوز العطف على طريق
التفسير وعن الثالث بوجهين احدهما انا لا نسلم ان جبرائيل
عم سأل في المرة الثانية عن الاسلام بل سأله عن احكام
الشرائع كما ذكر في بعض الروايات انه سأل عن شرائع
الاسلام فاجاب بما اجاب والثاني انا سلمنا ان سؤاله
في المرة الثانية عن الاسلام لكنا نجوز ان يكون المراد منه
الشرائع مجازا كما ذكر الايمان واريد به الصلاة في قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
والحق ان اثبات اتحادهما صعب لان كلام الله تعالى وكلام
الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما قال الله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف
يقتضي المغايرة بينهما وقال النبي صلعم في جواب جبرائيل
بان الايمان ان تؤمن بالحديث ثم فكر التوفيق بين
الحديثين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار
وجعلوا الاقرار دلالة على الاعتقاد فانه قام مقام الاعتقاد
والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب
الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير والخوض

في هذه المسئلة لا طائل تحته فلهذا اعرضنا عن اطنابها و
من التفاريع مسئلة ان ايمان المقلد صحيح ام لا
والى هذا اشار الناظم بقوله والمقلد ايمان يثاب به
وان يكن عاصيا في ترك امعان المقلد شخص متصف
بالتقليد ومعنى التقليد قبول قول الغير من غير دليل فكأنه
بقبوله جعله قلادة في عنقه الامعان في الشيء الدقة
فيه والاهتمام له والمراد هنا النظر والاستدلال يعني
اذا ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي فقط وان الاعمال
ليست داخلة فيه ثبت ان ايمان المقلد صحيح
يثاب عليه اذ وجد منه التصديق المذكور فيناله
الثواب الموعود المسطور بفضل الله الملك الغفور سواء
وجد منه ذلك التصديق عن دليل او عن غير دليل الا
انه يجوز عاصيا بترك النظر والامعان في الاستدلال
على الايمان وتفصيل الكلام في هذا المقام اختلف اهل
الملة من الانام في ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب معظم
الى انه صحيح وان كان عاصيا بترك الاستدلال والنظر
المؤدي الى معرفة قواعد الدين وهو كفاسق اهل الملة
في جواز مغفرته وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره
الى الجنة وهو مذهب ابي ح رح والشافعي ومالك واحمد
بن حنبل والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين
وعامة الفقهاء واهل الحديث والسنة لانه يعلم بالعقل و

النقل

والنقل وفعل الرسول اما العقل فلان الايمان عبارة عن
التصديق فان من اخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع احد من ان
يقول آمن به او آمن له فاذا صدق المقلد من اخبر عن الله
وعن جميع صفاته وعن رسوله وعن جميع ما جاء الرسول من
القرآن صار مؤمنا واما النقل فقول الرسول عم حين سأله
جبرائيل عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث فان جبرائيل عم
وما اجابه اكتفى بالتصديق حيث قال صدقت واما فعل الرسول
فانه عم كان يكتفي بالايمان من الاعراب
عن النظر في هذا الباب بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة
وكذا اكتفى به الصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام تواترا
مرادهم الى يوم القيامة وقالت عامة المعتزلة ان ايمان
المقلد غير صحيح حتى قالوا لا بد مع ابتناء الاعتقاد على
الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد
عليه من الشبهة واستدلوا على صحته بان حقيقة الايمان
او خبر النفس في الايمان فاذا لم يعرف ما اعتقده بالدليل
العقلي لم يؤمن من الوقوع في الشبهة والخداع فلم يكن
التصديق الخالي عن الدليل ايمانا فلا يكون المقلد مؤمنا
اجيب عنه بانا سلمنا ان الايمان ادخار النفس في الاطمئنان
لكن بشرط انه لم يقترن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء او اللام
كما اذا قيل آمن فلان فاما اذا قيل آمن فلان بكذا او
آمن به او آمن له فلا يراد به الا التصديق كذا قاله صاحب

من الاستفادة ثم اعلم ان فائدة الخلاف في ان ايمان المقلد
هل هو صحيح ام لا انما يتحقق في حق من نشأ على
شاهق جبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم
يتفكر في ملكوت السموات والارض اناء الليل واطراف
النهار واخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه
ذلك الشخص فيما اخبره من غير تفكر وتامل فعند
القائلين بصحته انه صحيح وعند القائلين بعدم صحته
لا فاما من نشأ بين اهل المسلمين من اهل القرى
والامصار وكان من ذوي النهى والابصار وتفكر في
السموات والارض اناء الليل واطراف النهار فذلك نوع
استدلال منه ولا يخرج داخلا في حد المقلد وان كان لا
يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة
المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والا
فزاع يحلف ان الله تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيئته فلم يكن
فيه خلاف بيننا وبين الاشعري وانما الخلاف فيه بيننا
وبين المعتزلة انتهى ويؤيد هذا ما قاله التفتازاني في
شرح المقاصد فانه قيل اكثر اهل الاسلام اخذون با
لتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل من
الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء
يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين
فما وجه الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين

الى انه

الى انه لا يصح ايمان المقلد بل قلنا ليس الخلاف في هؤلاء
الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى و
الصحاري وتواتر عندهم حال النبي عم وما اوتي به من
المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والا
ستدلال بل في من نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في
ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض
عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير
تفكر وتدبر انتهى وقال المولى على القاري في شرح بدء
الامالي ثم التحقيق ما ذكره السبكي من ان التقليد ان كان
اخذا بقول الغير من غير حجة ولا جزم به فلا يكفي ايمان
المقلد قطعا لانه لا ايمان مع ادنى تردد فيه وان كان
التقليد اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزما فيكفي
ايمانه عند الاشعري وغيره انتهى وخلاصة البحث في
هذا المقام ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الكرام
الا انه عاص لانه ترك الاستدلال ولو بعقله ولا عذر لذي
عقل في جهل خالقه واليه اشار الناظم بقوله لا عذر من
عاقل في جهل خالقه ان نال مدة تفكر عند نعمان
الجهل معرفة المعلوم على خلاف ما هو به وحد العلم معرفة
المعلوم على ما هو به على ما ذكره ابن جماعة والعقل غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقيل

العقل ملكة تعقل صاحبها عن القبائح وتمنعه عن الفسا ٤ح
واختلف في محله فقيل الدماغ ونوره في القلب حتى
يدرك الغائبات وكماله ان يفي بما صاحبه من غلاء
الدنيا وندامة العقبى وقد قيل ان العقل حيوة الارواح
كما ان الروح حيوة الاشباح قوله ان نال شرط
وفاعل الشرط ضمير راجع الى عاقل ويجب حذف الجواب
اذا تقدم على الشرط وهو الجواب في المعنى كما في
قوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي ان
كنتم صادقين فمتى هذا الوعد انتهى وهو هاهنا
كذلك اذ المعنى ان نال العقل مدة فكره فلا عذر و
هذا العقد غير مذكور في بعض المتون كبدء الامالي حيث
قال صاحبه وما عذر لذي عقل بجهل بخلاف الاسافل
والاعالي ومدة منصوب على الظرفية مضاف الى فكر
وهو بكسر الفاء اسم المصدر وبالفتح المصدر من باب
نصر والتفكر التامل وفيه ايماء الى قوله تعالى اولم يتفكروا
في ملكوت السموات والارض قوله عند نعمان ظرف
لا عذر وفيه اشارة الى ان هذا القول اعني وجوب الايمان
بالعقل ارجح فقول الامام ح رح كما تفيده كلمة عند اذ
روي عنه عدم الوجوب كما سيأتي لكنه مرجوح بالنسبة
الى هذا القول ثم اعلم ان الامة اتفقت على ان الايمان
بالله تعالى واجب والكفر حرام لكنهم اختلفوا في ان وجوب

الايمان

الايمان بالعقل ام بالسمع فذهب عامة مشايخنا الى انه
واجب بالعقل وله لو لم يؤمن يخلد في النار قال ابو ح لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والا
رض وخلق نفسه وسائر خلق ربه وقال ابو اليسر
البزدوي لا يجب بالعقل ويعذر لو لم يؤمن وبه قال
الاشعري وهو رواية عن ابي ح رح فمن اوجب
الايمان بالعقل استدل بان حدوث العالم يستلزم ان
له محدثا وهو الصانع جل وعلا فيكون الايمان به واجبا
على كل ذي لب وعقل وقد قال الله تعالى اولم يتفكروا اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض فاحالهم الله تعالى على
النظر والتفكر وان ذلك لا يمكن الا بالعقل فثبت وجوب
الايمان على العاقل على ان الدليل الموجب للايمان قائم
وهو الايات الدالة على حدوث العالم ووجوب الصانع
ومن لم يوجب الايمان بالعقل استدل بقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وبان العقل ليس بعلة
موجبة للايمان قيل وثمرة الخلاف انما تظهر في حق من
لم تبلغه الدعوة اصلا او نشأ على شاهق جبل ولم يؤمن
بالله وكذا من مات في ايام الفترة بين عيسى ومحمد
عليهما السلام ولم يؤمن فعند من اوجبه لا يعذر وعند من لم
يوجبه يعذر ثم اعلم ان اصل هذا الخلاف انما هو في الايمان
بالله تعالى واما في احكام الشرع فقد اجمعوا على ان الذي

لم تبلغه الدعوة فهو معذور في احكام الشرع الى قيام الحجة فائدة
الصبي العاقل اذا كان بحال يمكنه الاستدلال هل يجب عليه معرفة
الله تعالى ام لا قال الشيخ ابو منصور وكثير من مشايخ العراق يجب
وقال في بحر الكلام وكل عاقل بالغ يجب عليه ان يستدل
بان للعالم صانعا كما استدل ابراهيم عليه السلام انتهى وقال بعضهم
لا يجب عليه شيء قبل البلوغ لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث
الصبي حتى يبلغ الحديث واما اذا اسلم قبل البلوغ يكون
ايمانا صحيحا وارتداده يكون ارتدادا واما الصبي الذي
لا يعقل لا يجوز ارتداده ارتدادا واسلامه يجوز اسلاما
كذا قاله علي القاري وقال المولى الخيالي واما من لم يبلغ منهم
وان الحكم كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم في حكم
ابائهم لما روي عن خديجة رضي الله تعالى عنها انها سألت
عنه ذلك فقال هم في النار وقالت المعتزلة لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد الحديث وقيل من علم
الله تعالى طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار ولما كان العقل
علة موجبة للايمان عند العلماء المعتبرين وان
العبد يسقط التكاليف قولا باطلا احدثه اهل الاباحة
اشار الناظم المحقق الى رده فقال وليس مرتبة
للعبد مسقطة تكليفه كمجانين وصبيان ليس فعلا ناقصا
ومرتبة اسمه وتنوينه للتعظيم والكمال اي ليس مرتبة

بالغة غاية الكمال وتذكير عاملها مبني على ما ذهب اليه بعض
النحويين من جواز تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو انجلى
الدار وقد يجيء ان التاء في المرتبة من نفس الكلمة ولا
يجوز حذفها وكلو كل مؤنث لا يجوز حذف تائه يجوز تذكيره
كما في قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة والناظم
اشار هنا الى تجويز الوجهين وللعبد ظرف مستقر صفة
مرتبة واراد بالعبد الكامل من العباد ومسقطة بالنصب
خبر ليس وقول من قال ويحتمل ان يكون للعبد خبر ليس
ومسقطة بالرفع صفة مرتبة ليس بشيء لعدم جواز الفصل
بين الصفة والموصوف وتكليفه مصدر مضاف الى مفعوله
وفاعله متروك تكليف الله اياه او مصدر مبني للمفعول
اي كون العبد مكلفا وعلى كلا التقديرين هو مفعول
مسقطة لاعتمادها على المبتدا قوله كمجانين يقرأ
بالتنوين للضرورة جمع مجنون وفيه حذف مضاف فانه
اي كمرتبة جنون المجانين والتشبيه راجع الى نفي
المنفية ان السالبة يعني ان مرتبة الجنون والصبيان
مسقطة تكليف المجنون والصبي ومرتبة الكمال
للعبد الكامل ليست كذلك اذ مرتبة الكمال تقتضي
الترقي ومرتبة الجنون تقتضي الانحطاط و
الحاصل ان العبد ما دام عاقلا بالغا لا يصل الى مقام
يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى

يأتيك اليقين فقد اجمع المفسرون على ان المراد به الموت و
ذهب بعض اهل الاباحة لعنهم الله الى ان العبد اذا بلغ غاية
المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الايمان على الكفر
والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار با
رتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات
الظاهرة ويكون عبادته التفكر وتحسين الاخلاق الباطنة
وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبياء ذوي الايقان خصوصا
حبيبنا حبيب الرحمن مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واعم واشمل فقد قال حجة الاسلام قتل هذا القائل
اولى من قتل مائة كافر ما قيل واما قوله عليه السلام اذا احب
الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه تعالى عصمه من
الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب او وفقه للتوبة بعد الحوبة
ومفهوم هذا الحديث ان من ابغضه الله فلا ينفعه
طاعة حيث لا يصدر عنه عبادة صالحة ونية صادقة
ولذا قيل من لم يكن للوصال اهلا فكل طاعة
ذنوب واما ما نقل عن بعض الصوفية من ان العبد
السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف
العبادة فتوجيه بعض المحققين منهم بان التكليف
مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه
بلا كلفة ومشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح

قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بازديادها علما
بانها سبب السعادة ولذا قال بعض المشايخ الدنيا
افضل من الاخرة لانها دار الخدمة والاخرة دار النعمة
ومقام الخدمة اولى من مقام النعمة وقد حكي عن علي
رضي الله عنه انه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد
لانه حق الله تعالى والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض
الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء
في العقبى كذا قاله علي القاري ومن المسائل المختلفة فيها
قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فالناظم اشار اليها بقوله
قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكم داود مع فتيا سليمان
يقال اخطأ يخطئ اذا سلك سبيل الخطأ عمدا او
سهوا ويجيء خطئ يخطأ بالكسر بمعنى اخطأ ايضا وقيل
خطئ اذا تعمد واخطأ اذا لم يتعمد كذا في النهاية
فقول الناظم يخطئ فعل مضارع اخطأ لا خطئ فافهم
والمراد من المرء الشخص المجتهد وهنا حذف معطوف مع
العاطف للضرورة والتقدير قد يصيب المرء في اجتهاده
يقال استفتاه في مسئلة فافتاه والاسم الفتوى و
الفتيا ايضا قال في المفاتيح الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء
وهي غير التقوى وفي العرائس الفتوى هي الجواب الحادث
في حادثة قوله كحكم داود خبر مبتدأ محذوف اي امثال
وقوع الخطأ في الاجتهاد والاصابة فيه مثل حكم داود

النبي صلعم مع فتيا ابنه سليمان ~~اشارة الى اصابة سليمان عليه السلام~~
منفي او دخل كلمة مع على فتيا سليمان اشارة الى اصابة
سليمان في الحكم ورجوع داود عم الى حكمه اذ روي ه
ان داود عم قال حين حكم سليمان القضاء ما قضيت ه
وتحقيق هذا المقام على ما قال اهل الكلام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان يكون لله فيها حكم معين قبل
اجتهاد المجتهد او لا يكون وعلى الاول اما ان لا يكون عليه
دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا
حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد
فعلى هذا قد تتعدد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا
فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم
الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا
دليل عليه منه تعالى والعثور عليه كالعثور على دفين
واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور
بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين الرابع وهو
المختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
المجتهد اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ ه

معذورا

معذورا بل ماجورا فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ
ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل والحكم معا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ
ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه
وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا شرائطه
واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة الحجة
القطعية التي مدلولها حق البتة كذا قاله التفتازاني ثم الدليل
على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب من وجوه منها ما اشار
اليه الناظم المحقق من قصة داود مع ابنه سليمان لان الضمير
في قوله تعالى ففهمناها سليمان راجع الى الحكومة او الفتيا ولو
كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر
جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم ~~وفهمه~~ وفهمه وتوضيحه
ان داود عم حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
وحكم سليمان بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كل واحد منهما الى ملكه فكان
حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه
ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان
كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان
بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه
دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام
كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام وهذا مبني

على جواز اجتهاد الانبياء ويجوز وقوعهم في الخطاء لكن بشرط
ان ينتبهوا حتى يصوبوه وقد يجاب بان المعنى فهمناها
سليمان الفتوى او الحكومة التي احق واولى بدليل قوله
تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يعلم منه اصابتهما في
فصل الخصومات والعلم بامر الدين او بدليل قول سليمان عم هذا
ارفق للفريقين او ارفق كانه قال هذا احق وغيره
احق ومنها الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة
المعنى قال عم اذا اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله صلعم للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وهو ابو الكذ والتعف
وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله
وان اخطات فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات وتحقيق باقي
الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين مذكورة في
المطولات ومن اجل هذه المسئلة لم ينقل عن الائمة
الكرام والعلماء الاعلام جواز اللعن على معاوية وانما هو
لانه اخطاء في اجتهاده الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد
فالاكثر على منع اللعن عليه وبعضهم جوزه ومع
هذا لو ترك واحد اللعن عليه لا يعاقب يوم القيمة
لانه ترك اللعن على ابليس مع كونه ملعونا لا يستحق

العقاب

العقاب فيزيد لا يزيد عليه مفسدة كما قال الناظم **ولا عقاب**
بترك اللعن من احد في حق ابليس فهو الكافر الجاني
فلن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوما
باسم لعان الواو لعطف مسئلة على مسئلة وعقاب اسم
لا وخبره محذوف وهو موجود والترك مصدر ترك الشيء
خلاه مضاف الى مفعوله وقوله احد فاعله في المعنى وزيادة
من جائزة في المثبت على قول اي ولا عقاب موجود بترك
احد اللعن في المختار اللعن الطرد والابعاد من رحمة الله تعالى
انتهى قيل اللعن على نوعين احدهما الطرد والابعاد من الله تعالى
وذلك لا يجوز الا الكافر وثانيهما الابعاد من درجة
الابرار من العباد ومقام الصالحين من الزهاد وذلك
لا يجوز الا للمؤمنين العاصين لان مذهب اهل السنة ان المؤمن
لا يخرج من الايمان بارتكاب المعاصي قوله في حق ابليس
ظرف مستقر صفة اللعن فعيل ابليس من ابلس من رحمة الله تعالى اي
يئس ومنه سمي ابليس وكان اسمه عزازيل والابلاس ايضا
الانكسار والحزن وهو غير منصرف للعلمية والوصفية
الاصلية قوله وهو الكافر الجاني جملة حالية بالواو والضمير
معا وسكون الهاء من هو بعد الواو لغة واختير هنا
للضرورة وتعريف المسند بالالف واللام لقصر المسند
على المسند اليه على وجه المبالغة والادعاء قوله الجاني اسم
فاعل من الجناية بمعنى الذنب والجرم وذكره لمجرد التمام

البت والكمال والا فكل كان جان ولا عكس ويمكن ان يكون
المراد الكافر في علم الله تعالى والجاني الصائر الى الكفر بسبب
جنايته على نفسه بان نسب خالقه الى الجور والظلم واظهر ذلك
من فحوى قوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ومراده ان الزام العظيم الجليل بالسجود للحقير والجور
والظلم وهذا وجه كفره لعنه الله تعالى لا تركه السجود فائدة
قال القرافي اتفق الناس على تكفير ابليس بقصته مع آدم عم
وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والا لكان
كل من امر بالسجود فامتنع منه كافرا وليس كذلك ولا
كان كفره لكونه حسد آدم عليه السلام على منزلته من الله تعالى
والا لكان كفر كل حاسد كافرا ولا كان كفره لعصيانه
وفسقه والا لكان كل عاص وفاسق كافرا وقد اشكل
ذلك على جماعة الفقهاء وينبغي ان يعلم انه انما كفر
لنسبة الحق جل وعلا الى الجور والتصرف الذي ليس
بمرضي واظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ومراده ان الزام العظيم
الجليل بالسجود للحقير من الجور والظلم وهذا وجه
كفره لعنه الله تعالى كذا ذكره الدميري ويزيد هو يزيد بن معاوية
وتنوينه للضرورة وضمير منه راجع الى البيت الاول والمفسدة
واحدة المفاسد بمعنى الفساد وفي المختار ضد المصلحة
والفاء في قوله فاسكت فاء فصيحة اي اذا كان الحال

على هذا

على هذا المنوال فاسكت عن اللعن والجدال وفي لفظ اسكت اشارة
الى منع اللاعن عن لعنه بالفعل لان هذا القول لا يتعلق الا بعد
التكلم الرجل بكلام غير لائق له ويؤيد هذا قوله ولا ترض لوما
باسم لعان يعني ولا تكن راضيا بلحوق لوم الناس بك بسبب
اسم هو اللعان وتفصيل هذا المقام انهم قالوا لم ينقل عن الائمة
الكرام والعلماء العظام جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف و
قد قال عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم وقال علي رضي الله تعالى عنه في حق معاوية و
اتباعه من اهل الشام وعسكرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه
عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض
الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج ايضا
لورود النهي عن لعن اهل القبلة واما ما روي من ان النبي
عم كان يلعن بعضهم فلعله لما علم فلو اوتيت بمثل ما اوتي من
الكمالات ذلك وهذا القول هو المختار عند الناظم لما انه
قال لا عقاب على احد بترك اللعن على ابليس الذي هو الكامل
في الكفر والخيانة ولا شك ان يزيد واقرانه لا يزيدون منه
في الخيانة والمفسدة فاسكت في حقهم اذ النجاة في السكوت
قال الامام الغزالي وبالجملة ففي لعن الاشخاص خطر عنه
فلا خطر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره ومرام من

جوز اللعن على يزيد كالرفضة والخوارج وبعض المعتزلة بانهم
قالوا رضاه بقتل الحسين واستبشاره واهانته اهل البيت
النبوة مما تواتر معناه كما ذهب اليه التفتازاني ورد بانه
لم يثبت بطريق الاحاد فكيف يدعي التواتر في مقام المراد مع
انه نقل في التمهيد عن بعضهم ان يزيد لم يأمر بقتل الحسين ه
وانما امرهم بطلب البيعة او باخذه وحمله اليه فهم قتلوه من
غير حكمه على ان الامر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا للعنه
على مقتضى مذهب اهل السنة من ان صاحب الكبيرة ه
لا يكفر كذا قاله علي القاري ولما فرغ من بيان حقيقة الايمان
وما يتفرع عليه من الزيادة والنقصان شرع في بيان
ما هو سبب لحفظ الايمان والابدان ودفع الضرر المظنون
عن اهل البلدان وهو نصب الامام من خواص الانام
ممن اتصف بالشوكة والقوة على تنفيذ الاحكام واقامة
حدود الشرع بين ذوي الاجرام فقال نصب الامام
واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطغيان
يقال نصبت الشيء نصبا من باب ضرب اذا اقمته والنصب
بوزن الضرب ايضا ما نصب فعبد من دون الله تعالى
والمراد به ههنا هو المعنى الاول وهو مصدر مضاف الى
مفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين اي نصب كافة
المسلمين نصبا اماما قادرا على تنفيذ احكامنا واجب
علينا قوله سمعا اي من جهة الدليل السمعي لا العقلي

لا العقلي

لا العقلي كما قالت الزيدية واكثر المعتزلة وبه اشار المحقق الى مذهبنا
مذهب اهل السنة والجماعة من ان نصب الامام واجب على الخلق
لا على الله تعالى بدليل سمعي لا بدليل عقلي وسيأتي تفصيل المذهب
الحكمة ههنا لدفع مظنون اضرار وطغيان اراد بالاضرار نهب
الاموال وغصبها وبالطغيان سفك الدماء والقتال والناظم
اشار بهذا الى حكمة الامامة وهي رعاية احوال الناس ودفع
الفتن ودفع المعاندين كذا قاله صاحب المعارف في شرح
الصحائف ومن جعل انه دليل اصل المسألة فقد وقع النظر
فتدبر اعلم ان الامامة هي رياسة عامة لحفظ مصالح الناس
في الدين والدنيا وحكمة الامامة وغايتها رعاية احوال
الناس ودفع الفتن ودفع المعاندين كما مر قبل مباحث
الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس
في الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع و
الاهواء الى تعصبات باردة تفضي الى رفض كثير من قواعد
الدين ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في
تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن
مطاعن المبتدعين ثم اعلم ان هذه المسألة مشتملة
على ثلث مباحث الاول في وجوب نصب الامام والثاني
في بيان شرائطه والثالث في بيان تعيينه اما الاول
فقد اختلف الامة فمنهم من ذهب الى ان نصب الامام ه

واجب علينا بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة والى اشار
الناظم بهذا البيت ومنهم من ذهب الى انه واجب على الله عقلا
وهو مذهب الامامية والاسماعيلية ومنهم من ذهب الى انه
واجب علينا بالدليل العقلي وهو مذهب اكثر المعتزلة والزيدية
ومنهم من ذهب الى انه لم يجب نصب الامام على الله تعالى ولا
علينا مطلقا في شيء من الاوقات بل هو من الامور الجائزة
وهو مذهب الخوارج وقيل عند الامن من الفتنة وقيل
بل بالعكس والدليل اهل السنة فمن وجوه الاول قوله عم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والثاني الى
الاجماع المنعقد بعد وفات النبي عليه السلام على امتناع خلو
كل عصر من خليفة وامام ليقوم بامر الدين والعلم والثالث
ما اشار الناظم المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في
العباد وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلان بعضها
ما يشاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت
من يتصدى برعاية بيضة الاسلام فكيف ظنك فيمن كان
امام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع
لان دفع المضار واجب على المسلمين باجماع الانبياء
عليهم السلام وباتفاق العقلاء في جميع الاديان فيجب
نصب الامام علينا لان دفع الضرر واجب وهو يتوقف
على نصب الامام والموقوف عليه الواجب اولا بان
يكون واجبا وانما كان هذا الدليل ضعيفا لان بعض

مقدماته

مقدماته اجماع الانبياء وباعتبار هذا صار نقليا كذا قاله صاحب
الاستفاد فان قيل لم لا يجوز ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح
التي ذكرتم فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن
طاعته فيزداد الفساد او يستولى على الناس فيظلمهم او يحتاج الى دفع
المعارض وتقوية الرعية الى مزيد مال لانه يحتاج الى جنود كثير
فيصعب المال منهم اجيب بان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت
جائزة لكنها مرجوحة مغلوبة لانها اذا قوبلت المفاسد
الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده
كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من
وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك
الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير قالوا واما المبحث
الثاني فقد قيل اعلم ان شرائط الامامة كثيرة بعضها متفق
عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فستة لا تنعقد الامامة
بدونها بالاتفاق الاول ان يكون حرا لان العبد حقير من الناس
مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس
حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى
يحصل الفراغ لقيام مصالح الامة ولان العبد لا ولاية
لنفسه فكيف يجوز له ولاية لغيره والثاني ان يكون ذكرا لان
المرأة لا تصلح لاظهار القهر والغلبة ودفع العساكر وتدبير
الحروب غالبا كما اشار النبي عم بقوله بطل(?) قوم ملكهم امرأة
ولانهن ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون

موصوفا بكمال العقل والدين والثالث ان يكون بالغا لان
الغالب من حال الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات التي
هي تدبير الحروب والقهر والغلبة واظهار السلطنة وغير ذلك
من الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية لنفسه فكيف
يكون له ولاية لغيره والرابع ان يكون عاقلا لان الصفات
المذكورة لا تحصل للمجنون فلا تحصل له الامامة والخامس ان يكون
شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الاسلام
لانه لو لم يكن شجاعا لم تحصل به فائدة نصب الامام لاجله
وهو المقاتلة وجر العساكر واظهار السلطنة كذا ذكره
صاحب التفرق واما المختلف فيه فستة الاول ان يكون
ظاهرا في كل وقت ولا يكون مختفيا ولا منتظرا خلافا
للروافض والثاني ان يكون قرشيا خلافا للضرارية
والكعبي والثالث ان لا يشترط ان يكون معصوما
خلافا للمعتزلة والرابع ان لا يشترط ان يكون هاشميا
خلافا للشيعة قال صاحب المقاصد ومقصودهم
بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم
والخامس ان لا يشترط ان يكون افضل زمانه وان كان
ذلك هو الاولى خلافا لجمهور الروافض والسادس
ان يكون الامام واحدا خلافا لبعض اهل السنة فانه
يجوز عندهم نصب الامامين في عصر كما ذهب اليه
صاحب الصحائف حيث قال يجوز نصب الامامين

اذا تباعد

اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل المدد من احدهما الى الآخر وادلة كل
واحد من الطرفين مع اجوبتها مذكورة في المطولات ومن
اراد التفصيل فليراجع في المطولات تتمة قيل اذا تعقد عقد الامامة
في بلد او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه وعلى الآخر
بقاتل الى امره فان كانا في آن واحد ولم يعلم ايهما اقدم يجب
استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد وقال الغزالي فان جمع
عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة
من اكثر الخلق والمخالف يجب رده الى الانقياد الى الحق قال ابن الهمام
في كلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق كذا قاله علي القاري وهكذا
واما المبحث الثالث الذي هو في بيان تعيين الامام وتنصيصه
من الشارع فقد اختلفوا في تنصيص النبي صلعم على الامام بعده
فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب
آخرون الى اثباته ثم اختلف المثبتون فقال الحسن البصري انه
عم نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وهو تقديمه
في الصلوة في ايام مرضه حيث قال مروا ابا بكر ليصل بالناس
وقال بعض اصحاب الحديث انه عم نص عليه نصا جليا وهو
قوله ائتوني بدواة وقرطاس لاكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر والى هذا النص اشار
الناظم المحقق بقوله اماما باشارات الرسول ابو ما
بكر كما اجمع الفاضل مع الداني ومن اشارات الرسول
قوله اقتدوا باللذين بعدي ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وقوله

عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملوكا عضوضا اي
شان الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكان خلافة ابي
بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى
عشر سنة وخلافة علي ستة سنين ومنها ما تقدم من قوله
ثم ائتوني بدواة وقرطاس لاكتب الى اخره فان في هذه الاحا
الاحاديث اشارة بل تصريحا بحقيقة خلافة ابي بكر رضي
كما ادعاه اصحاب الحديث لكن العمدة في اثبات خلافته
اجماع الصحابة ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به
الناظم المحقق بقوله كما اجمع القاضي مع الداني فالمراد بالداني
هو الصحابة وبالقاضي من بعدهم من القرون ويحتمل
ان يراد بالداني من اجتمع في سقيفة بني ساعدة
وبالقاضي الذين كانوا خارجين عنها كذا قاله المولى
الخيالي وقد علم فيما سبق من النقل في حقيقة خلافة
ابي بكر رض حقية خلافة عمر وعثمان وعلي رض
الا ان العمدة في امامة عمر نص ابي بكر باستخلافه
واليه اشار الناظم بقوله وبعد فقد نص ابو بكر لفاروق
اي بعد ما ثبت نص الرسول لامامة ابي بكر ثبت ان
ابا بكر نص لفاروق فانه دعى في مرضه الذي توفي منه
عثمان بن عفان وامر ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر
خليفة اخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى
يوقن فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر ان استخلفت

عمر بن الخطاب

عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني والخير الذي اردت
والا سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما العمدة في
امامة عثمان وعلي فهي البيعة كما اشار اليه الناظم المحقق بقوله
وبعد صار شورى بين اركان واراد بالاركان عثمان
وعليا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص وذلك ان عمر رض لما استشهد ترك الخلافة شورى
فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة
فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع والاعياد فكان
اجماعا وهذا معنى قول الناظم فسلت خمسة منهم لسادسهم
فبايعوه بطوع بين اعيان اي سلمت خمسة من الصحابة
وهم علي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص بعد لسوق امر الخلافة لسادسهم وهو عثمان
ابن عفان فبايع كل واحد منهم لذلك السادس بطوع ورضاء
وبين اعيان من الصحابة فيكون المراد من الاعيان غير
الخمسة المذكورة والناظم بين ذلك السادس بقوله وذاك
هو ذلك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا عليا عقد
رضوان المبايعة عبارة عن المعاقدة والمعاهدة
على الاسلام والنصر وتقال لها بيعة ومنها بيعة الامام وجلة
وجلة القوم كبارهم واراد بالقوم كبار المهاجر والانصار
فانهم لما استشهد عثمان اجتمعوا على علي المرتضى رضي الله عنه

والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لانه كان افضل اهل عصره
واولادهم بالخلافة واشار الناظم الى التماسهم بقوله
عقد رضوان والحاصل ان الخلافة على ما صار باجتهاد كبائر
الصحابة واتفاقهم لا بنص صريح من رسول الله عم
كما ادعاه الشيعة واشار المحقق الى رد ادعائهم بقوله
لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية المخطي
كمروان الضمير فيه راجع الى امر الخلافة والجلي الواضح
وضمير اجتهدوا راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور
الله مراقدهم الى يوم القيامة وههنا حذف المعطوف
مع العاطف اي قد اجتهدوا واصابوا في اجتهادهم
قوله لكن معاوية المخطي جملة اسمية عطف على
ذلك المعطوف وتعريف لفظ المخطي لقصر المسند على
المسند اليه ويجوز حذف الهمزة للضرورة قوله كمروان
خبر مبتدأ محذوف والجملة صفة مصدر محذوف
اي خطأ مثل خطاء مروان وقد مر ان المخطي في
الاجتهاد معذور بل هو مأجور والمعنى انه لم يوجد
نص صريح ولا حكم واضح يدل على خلافة علي
كرم الله وجهه بل انما ثبتت باجتهاد اجلة
الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل من اهل
عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رأيه الى الخلافة
لكنه اخطأ فهو معذور بل هو مأجور فلا نذكره

الا بالبر

اجتماعهم

الا بالبر والخير وهذا امر الناظم المحقق حيث قال واذكر اصحاب
رسول الله فاطبة بالبر والخير واحجر طعن طعان
لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عم اكرموا
اصحابي فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا
تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله تعالى يوشك
ان يؤاخذه وكالاحاديث الصحيحة المنقولة في مناقبهم
كما في الصحيحين وغيرهما قيل واما ما وقع بينهم
من المحاربات والمنازعات فينبغي ان يحمل على
محامل ونا ويلات صحيحة ولا يطعن بها فيهم
من سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع في الكفر ويعد
من اهل الاهواء والابتداع فانه كلهم بذلوا الذين
لاجلهم واروا احهم وللشريعة كانوا خير انصار وبعضهم
وبعضهم نظم هذا المعنى في بيت والحق به بيتين
اخرين وجعل هذه الابيات الثلاثة من تتمة هذه
القصيدة اللطيفة فقال وكلهم بذلوا الدين لاجلهم
والشريعة كانوا خير معوان يارب لا
تبتلني جبالهم ابدا من قال انما من سلب
ايمان وكانوا نفخ من بالخبرية كرنبي فيما

ما اختير وجه الزمني من قطر نبات والظاهر ان هذه
الابيات الثلاثة ليست من كلام الناظم ولهذا لم
يذكرها الشارح الاول وهو المولى الخيالي ولو كانت
من كلام الناظم المحقق لشرحها وهذا آخر ما قصدناه
وتتمة ما اردناه من شرح هذه القصيدة الفاخرة
فنسئل الله العافية في الدنيا والآخرة وان يختم لنا
بالايمان ويحفظنا من شر الاعداء والشيطان وان
يجعل هذا الشرح خالصا لوجهه الكريم وسببا
لحصول رضوانه بدار النعيم ولما كان اصله جامعا
للفوائد سميته بخير القلائد شرح جواهر العقائد
فالمأمول من العلماء الفحول ان ينظروا اليه بنظر القبول
ولا ينظروا اليه بعين الغفلة والذهول فلا عجب
ان وجدوا فيه خللا اذ الخالي عنه كلام من عز
وعلا والحمد لله اولا وآخرا والصلاة والسلام
على نبيه باطنا وظاهرا وما ذكره الذاكرون وغفل
عن ذكره الغافلون وعلى آله واصحابه اجمعين ومن
تبعهم باحسان الى يوم الدين تمت الكتاب بعون
الله الملك الوهاب على يد عبد الفقير الحقير المعترف
بالعجز والتقصير مصطفى وهبي بن محمد افندي
مدرس زاده اليانيوي غفر الله
له ولوالديه واحسن اليهما واليه
سنة تسع عشر ومائتين
والف من هجرة من له
العز والشرف
١٢١٩

[illegible]

